思想與時代月刊 第二十一期

中華民國三十二年四月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社
貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報社
六廣門外高家園

第二十二期目錄預告

印度建國之基本問題 張其昀
道家思想與安那其主義 錢穆
黑格爾論教育 謝幼偉
論孔子之治學精神 劉永濟
第七世紀中葉的中日戰爭 陳樂素
廣西的石林 張文佑
學術通訊 賀麟

定價表

每月一日發行 每戶一冊 全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	郵費（定費外另加）國外
零售	一	三元	一角五分	照郵局規定辦理
預定半年	六	十八元	九角	
預定全年	十二	三十六元	一元八角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將(1.)定單號數(2.)定戶姓名(3.)在何處定(4.)原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、價內附寄鈔幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬五十元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第二十一期　民國三十二年四月一日

目次

五十年來中國之時代病　錢穆
何謂唯心論　謝幼偉
孔子與心教　錢穆
歷代之兵器與軍費（續）　張其昀
略論中國哲學與中國文學之關係　唐君毅
談西洋文明　黃尊生
五十年來中國財政之變遷　朱伯康

五十年來中國之時代病

錢穆

中國有着五千年傳統不斷的歷史與文化，這眞是舉世莫匹，中國人儘以自傲的。但近五十年來的中國，卻只有挫敗，屈辱，退嬰，不長進。較之近世列强，只有自慚自愿，幾使中國人有不敢仰面對人之感。或者因此五十年來中國之不長進，懷疑到中國五千年的傳統歷史與傳統文化，認其不過爾爾，或竟根本無何價值，否則何以結局走上近五十年來的現狀。但我可以反問，果使中國傳統五千年全如此五十年來一般的現狀，全只有挫敗，屈辱，退嬰，不長進，中國早應失其存在之理由。又何來有此五千年的傳統？在我簡單的看法，傳統五千年，是中國人的生命，一切都象徵着中國生命之健全與旺盛。最近五十年來只是生命過程中之一節病狀。儘健全儘旺盛的生命有時也該有病，病的對治正是生命的掙扎，沒有爲着五十年的病痛，便要根本埋冤他五千年的生命本身之理。埋冤生命本身，只有自殺，自殺決非病的對治。爲着近五十年來現狀，而一口罵倒傳統五千年，只是急躁，而是淺見。但我們同樣不依據傳統五千年漫駡現狀。一個病人到底是病人，你不該斥責他不好好吃飯，不好好工作，不好好運動與娛樂。醫師看病人，沒有斥責你的病，否則亦便無異自促其死。我們應該仔細一診他的病徵與病源，好好的對症下藥。

甲午之役的中國，早已[illegible]根本打得一敗塗地，可見中國的病況，不自五十年代始，早在五十年前已顯病象蘊着了。但是我如認爲近五十年來的中國，有其新的徵候，有其特殊的病情，較之五十年前判然不同。五十年來的中國病，讓我暫從康有爲與清德宗的一番心情說起。康有爲開始活躍於近五十年來之中國政治界與中國思想界，他開始一本本匆促地寫他的波蘭瓜分記與印度滅亡記而獻之清德宗，清德宗披讀，心情激越，至於涕泗橫流，於是君臣相應而有當時之所謂新政，據梁啓超戊戌政變紀所載，當時清德宗所頒新政諭旨，在短短不到三個月的時期中，便有一百數十件之多。梁氏譽之爲古今中外未始前見之盛事，而在我們從歷史的經驗看來，亦沒有像這樣急促焦慮的心理而可以挽回遺亂收旋乾轉坤之效者。在當時的康有爲，早已唱着全變速變的口號，以爲不如此，中國便將爲印度波蘭之續。在當時中國人的心裏，中國早已自儕於印度波蘭之列，最多亦不過土耳其。變法只以救亡，更不敢再有所奢望。清德宗不過是此種意見之一人。日暮而途窮，倒行而逆施，戊戌政變同樣從急迫之心情發動，亦以匆促而急迫之心情失敗。從此以下的中國，瓜分滅亡，流爲一時之口頭禪，梁啓超特地寫了一篇中國不亡論，算是鼓勵振作了當時不少中國全國惶惑頹廢的心神。道若[illegible]的[illegible]有[illegible]中國不亡是無天理的一句話，在當時

居然成爲大家當肯認爲合乎至理的名言。

當九一八事變特起，我其時正在國立北京大學教書，九一九清晨北平報紙披露此項消息，正值星期日，學校方面還沒有什麼舉動。翌晨星期一，我從西直門附近坐車到北大紅樓上課，一路便見到一隊隊大學生中學生與小學生，手裏揚著旗幟，口裏呼著口號，絡繹不絕，而沿街壁上也已貼滿了種種標語。我叫車夫緩緩徐行，好讓我一路聽他們的口號和看他們的標語。迨到北大課堂，我的一班學生卻照常仍來上課。他們說今天不用講什麼，他們願我對此特起的瀋陽事變發表一些意見。我當時便說，此事正在發端，我同你們一樣受着甚深刻的刺激，也對此事卻感無話可說。而我所要說的則是今天一路四十分鐘內所聽見看見的一般學生們的口號和標語，這是北平智識青年對此事之極自然的心情反應之流露，我禁不住要說幾句話。當時大家便渴望要聽我的意見，我說我一路所見所聞，北平學生界的口號與標語最奇怪的，有他們不約而同的一致的情緒與態度。讓我挑選一句話作爲代表，譬如說：「寧作刀下鬼，不爲亡國奴。」這十個字已足十分代表出我一路所聽所看標語與口號之總意見與總態度。我覺得這大一件事在北平青年智識界中其精神上的反響，只是一種消極的悲涼的反面的退一步的情緒與心境，我沒有看見或聽見一些激於積極奮發正面而進一步的話語辭旨之表，似乎只看見青年們理智的在利害上打算，卻沒有看見青年們熱血的感情上的奮發。外面是慷慨激昂，裏面卻是淒涼慘澹，理智不滿，因而情緒也不健全。瀋陽是中國的土地，日本何得無端攫取，中國青年似乎不覺其可憤慨，或可羞恥，中國青年似乎不認他爲一種侮辱與輕蔑，而只認其爲一種危險與壓迫。這是我們智識青年平日心境與情緒之自然表白。此非小事，實在值得我們深刻的反省。這裏面是一個大事件之開始，正有待於我們之出力搏鬥，而不料在此事情端倪剛露的時候，便已有一種亡國的陰影浮上了你們的心頭。若說你們自心內感並不如此，亦你們一定感到非用此等痛哭流涕極而言之的辭句，非用終極亡國的刺激，將不足以喚起社會鞭策國人，求其一致奮發。然而大家試想，若有一個人僅爲避免餓死而振作，試問此等振作前程何在？一個國家僅爲避免亡國而奮起，試問此等奮起其前程又何在？我們現在且就以往中國歷史的經驗言之，像此瀋陽事變般的遭遇，或是更艱險更重大的，在中國已往，早不知經歷了若干次。儘多驚風駭浪，無害於中國之屹然長存，何致便痛哭流涕要說亡國將臨。萬一日本而到達一相當階段自己停止了，明白表示他並不急急要亡中國，萬一而中國人自己感覺到目下的情勢尚不到亡國的境地，那時的智識青年是否便心平氣和消沉下來呢？

我的一番話不幸而言中，九一八以後數年間的北方青年，據我所知，到底是消沉了。七七事變之後，我追隨學校到長沙南嶽，在廿六年十二月的一天，在南嶽聖經學校的一片草地上，北京大學的學生

開了一個花大成立二十九週年的紀念會，同時作爲一個送別會，因有好幾個學生要出發到前方去，要出發到西北延安去。當時大家的心理，似乎全都在說首都淪陷了，亡國的惡運，眞快要降臨到我們的頭上了，我們再不能安心留此讀書了。我那時禁不住又在這草場上說了一些話。我的意思並不反對青年們決意上前線去從軍，只反對他們對國家前途的那種消極悲涼專在反面退一步的看法。我只要解除他們那種急躁的淺見。我說戰事正在展開，國家前途不是就此完了。青年報國有他無限的前程，安心留校讀書，並不是沒意義。若謂國家淪亡迫在眉睫而茫然上前線去（茫然二字是那日一位同學用的話）一旦看到國家並不眞是淪亡迫在眉睫的時候，那是又不免要自生悔心，自生動搖。我們應該把握住自己，正使國家眞個亡了，我們還有我們努力的方向。

在南京淪陷到武漢淪陷的一段期間，一般大學青年之情緒緊張，我們與青年長日相處的人，今日一回想，依然如在目前。至少在我心中是留下了一種極深刻的影像。然而一到武漢淪陷之後，似乎智識青年們的情緒便漸漸變了，大家漸漸看到中國還不致於亡國，而且漸漸的大家認爲中國已確有了最後勝利的把握了。但是在此期間全國智識青年的情緒與心境，卻亦未見其活潑，未見其懽忻與鼓舞，未見其對新的將來有所抱負與期待。讓我鄭重說一句，這幾年的中國青年，似乎轉而又消沉了。這不是沉著，實在是消沉。本來刺戟我們鞭策我們的只是一些消極，悲涼，反面而退一步的想像，我們並沒有積極的快樂的正面的進一步的野心與熱情。現在反面的鞭策與刺戟，漸漸消失，正面的鼓舞與期待尚未開始，我們的心境自然是只有消沉。

以上的一番話，我並不着意在指摘青年，只求藉此指出近五十年來之中國的時代病，而把智識青年們作爲當前的實例。亡國與餓死，兩重陰影常是壓迫在我們的心頭，進一步則爲出身救國，退一步則爲安心找職業謀生。這已是近五十年來病態中國下之標準人物，已是站在中國社會的最前線，値得我們的稱揚與禮敬。上面述說的智識青年，便是榜樣。沒有野心，沒有熱情，沒有勇氣，向積極正面作進一步樂觀的盼望。對國家前途只求其不滅亡，不瓜分，不爲印度波蘭之續。根本沒有想到龍飛鷹揚，稱霸稱雄，這一個國家自卑的情緒影響到個人的人生方面，亦按比例的自卑自賤。近五十年來的中國人，無論在政治學術軍事工業一切人生的各方面與各部門，實在夠不上說有野心，夠不上說有熱情。他們亦如對國事般只求做到適可而止。他們似乎用的自我批評的理智的成分太多了，而自我尊嚴的情感的成分則太嫌稀薄了。他們並不想做第一等人與第一等事，至少在世界的場面裏面他們是謙讓不遑的。救亡與謀生，是這一時代最高的想望。模倣與鈔襲，是這一時代最高的理論。從此一個自卑心理上面直塌下去，便招致了中國目前種種的病態。

一個老太太說話指面教訓他的兒子，說你再不奮發爲人，你便只有流落爲乞丐餓莩，這樣的教訓，在他兒子的眼前只有漆黑，在他兒子的心頭只有冰冷，漆黑與冰冷中間，培養不出光明與熱烈。一個人常常懷念到失業與餓死，他到底將不免於失業與餓死，否則也不過倖免於失業與餓死而止。人世間的一切光明與熱烈，早已沒有他的分。近五十年來之中國，常要懷念到印度滅亡與波蘭瓜分，康南海之大聲疾呼，自清伯宗之涕泗橫流，這是五十年來中國病上加病之新徵候。這五十年來病上加病的中國，至少可以告訴我們一個真理，抹煞了你自己便不配再有出路，抹殺了你自己而再求掙扎，全是白費力。抹殺你自己便只有消極悲觀，從反面退一步着想，全是冰冷與漆黑，沒有光明沒有熱烈，最後的結果只有直塌下去。要再豎立你自己，便只有轉身向你自己的本身找求，那是惟一積極正面可樂觀的進步的一條路。幸而數十年的病症糾纏，到底掩蓋不住數千年生命大源之淵渟與洋溢。正在這五十年代病上加病的中國，內部新生命之健康力量早已逐步的好轉與前進。孫中山先生唱導的三民主義與辛亥革命，這是一個元氣淋漓的，這是惟一的從積極正面樂觀而進一步的方向來指導中國的前途的。直到目前的對日抗戰，這並不僅僅是一個救亡圖存，這是一個富有甚深革命性的抗戰，於世界場面有其甚深之革命性。這是從三民主義與辛亥革命的內部精神高度積流貫而來，這是從中國傳統五千年生命本原裏面產生的新力量，這是自我確立，不是自我抹煞。這才是復與中國一大火種。這是星星之火可以燎原，久病的中國，從漆黑冰冷的中間，快有他的光明與熱烈。我們只希望將此火種在每一個中國人的心頭燃燒起來。

何謂唯心論

——兼評賀麟著「近代唯心論簡釋」——

謝幼偉

何謂唯心論？此爲不易回答之問題。唯心論一辭，最爲人所知亦最爲人所誤解。數十年來國人之談哲學者，於唯心論一辭，雖多提及，然於唯心論下一正確之解釋者則不多觀。若進而主張唯心論，爲唯心論辯護，及根據唯心論之觀點以談道德文化諸問題，則更絕無僅有。有之，吾惟於賀麟著「近代唯心論簡釋」一書見之。（按是書係民國三十一年重慶獨立出版社出版）故本文之作，一方面在將唯心論一辭在西洋哲學上之來源及其各種意義，詳加說明，以補賀君書所未及詳；另一方面，在介紹賀君是書重要之點，及略加批評，以見唯心論在中國已非「無人之鄉」，而實在猶有滋長發揚光大中也。

欲知何謂唯心論（Idealism此字譯爲唯心論，實有問題。張蔭麟君主張譯爲心宗似較妥。）當先知此一辭在西洋哲學上之來源。西洋哲學上唯心論一辭，其來源有二。一爲自『理型』或『觀念』（Idea此字之涵義最多，中譯當加以分別，不能統譯以一名，其各種意義，即將詳說。）二字而來，一爲自『理想』（Ideal）二字而來。唯心論者固於此二字有關實無疑也。不明此兩字之意義，則於唯心論之各種意義及實際有之意義，當亦無法明瞭也。茲請先明「埃提亞」（Idea之音譯爲避免誤解，以音譯爲宜）一字之各義，次明「埃提爾」（Ideal之音譯）一字之各義，進而明唯心論之各義。

「埃提亞」一字希臘文之原始而非專門之意義，約爲「像貌」「形相」或「形式」。緣吾人認識一物之爲某一物，自視覺言，必以此一物之「像貌」「形相」或「形式」爲準。故一物之「埃提亞」，即一物之形相而可見者。某一物之所以成爲某一物，爲某一物之「天性」（Nature）或「本性」（Essence）。一物之「天性」或「本性」，則不必爲可見者爲隱伏之一物之本性，可爲官覺所不及，唯能爲思想或理性所認識，柏拉圖哲學上之「埃提亞」其義乃謂即由此演化而來。由可見之形相變爲不可見之理型。柏氏之「埃提亞」，乃一事一物之本性乃構成一事一物之要素，乃所以使某一事或某一物成爲某一事或某一物者。換言之，柏氏之「埃提亞」，乃一事一物依之而成之原理，法則，或理型。此「埃提亞」與個別事物間之關係，乃普遍與特殊，或共相與殊相間之關係。特殊事物以普遍之理型爲標本，爲模楷而抄襲之或分享之。例如，當前之一桌，特殊之桌也。此特殊之桌所以成爲此特殊之桌者，以有普遍之桌爲標本而抄襲之耳。此普遍之桌即此特殊之桌之「埃提亞」，亦即構成此特殊之桌之理或理型。一物必有成一物之理或性。如方有方之理，圓有圓之理。此方與圓之理，即方與圓之「埃提亞」。惟柏氏之「埃提亞」不存於事物中，亦不存於吾人之心靈內，而實有其獨立之存在。「埃提亞」卓然獨存於天壤間，目不得見，耳不得聞，惟心得思之。物得則之而成。此爲柏氏「埃提亞」之一根本義意即爲一事一物之普遍原理或法則，或本性或理型也。

柏氏「埃提亞」之另一根本義，則有「埃提爾」之意。「埃提亞」即「埃提爾」或理想之謂。一事一物之「埃提亞」，即一事一物之理想的標準，或最完全的標準。「埃提亞」不僅爲一事一物之根本要素，亦爲一事一物懸爲鵠的，向之而趨之理想。一事一物同含有一事一物之「埃提亞」爲其本性或本質，然一事一物非能完全表現其「埃提亞」也，亦即非能盡其「埃提亞」之所有而爲絕對的相同也。一事一物之於其「埃提亞」，皆非「埃提亞」之完全的表現，皆僅以「埃提亞」爲理想而有其多少類似性。換言之，一事一物之抄襲或分享其「埃提亞」，僅能有程度上之完全，而少有理想

的完全。以圓形論，世無全圓之形也。以直線論，世亦無全直之線也。普通所謂圓形與直線，實即類圓之形與類直之線而已，決非全圓之形與全直之線。此全圓之形與全直之線，乃個別的圓形與直線之理想，吾人可逐漸接近之，或應逐漸接近之，而難完全實現之。惟此圓形與直線之理想，雖在世間無完全之實現，然吾人之所以知世間無完全之實現者，以吾人具有此圓形與直線之「埃提亞」或理想故。設吾人不具此種理想，吾人必不能判斷某一形非全圓，或某一線非全直。能說某一形非全圓，或某一線非全直時，吾人必已具有圓形與直線之理想，而與非圓非直者，比較之矣。可見以「埃提亞」為「埃提亞」或理想，固吾人所常為者。普通語言中，多運用之。如人已為人，而曰：「成為人」，則知此「成為人」中之人，乃人之理想。是「埃提亞」一方面為構成事物之本性，一方面亦為事物之理想標準。此為柏氏「埃提亞」之第二義，與近代理想主義極有關係也。

柏氏之「埃提亞」尚有一根本義，柏氏本人未加以詳細發揮，而僅流露於其「共和國」語錄中者。此為「善之埃提亞」（Idea of the Good）一義是。「善之埃提亞」與其他「埃提亞」不同，有統攝一切「埃提亞」，而為其最高與最後之鵠意。「善之埃提亞」之於萬物，有如太陽之於萬物。然萬物依陽光而可見，亦依「善之埃提亞」而後可理解。「善之埃提亞」乃一切真理之泉源。亦則萬物之發生滋長，恃乎陽光；而所以使萬物成其為萬物者，則「善之埃提亞」。是換言之，柏氏提出「善之埃提亞」一義時，彼已從多元之理，進而主張一元之理。宇宙之內，具衆理，亦具衆理，則一理統攝衆理，而為其根本，此當為「善之埃提亞」之含義。

柏氏之「埃提亞」，當尚有他義，然上述三點，實最為根本。作者對柏氏「埃提亞」之義，敘述稍詳，以柏氏不僅為西洋唯心論鼻祖，即現代唯心論之含義，亦多可自柏氏說中得之。惟柏氏之「埃提亞」，在中古哲學上，義又稍為不同。中古哲學上所謂「埃提亞」，如聖奧古斯丁所言，已非獨立存在之實在。「埃提亞」雖仍具有理型或理想之義，然此理型或理想，乃神心內之理型或理想，不能離神而獨在。神為最高無上，廣包一切之實在，而「埃提亞」則所以構成神之本性。神造宇宙，依其所思，而其所思，即此理想之模型或樣本，神依之以造宇宙萬物者。「埃提亞」乃神之創造的思想，不離乎神，亦與神不異。「埃提亞」之所以為「埃提亞」，即神之所以為神，乃神所以表現其自身之方式而已。此中古哲學上「埃提亞」之意義也。

降至近代哲學，「埃提亞」之意義，更為不同。近代哲學所謂「埃提亞」，乃吾人思維中之任何對象，吾人所思之任何物，自其為思維之對象言，「埃提亞」也。英哲洛克界說「埃提亞」為「心所覺知之任何物，或為知覺思想，或理解之直接對象」，故洛克所謂「埃提亞」，義與前人截然不同，既非理型，亦非理想，而為外物之代表，為吾心與外物間之第三者。按依洛克之說，吾心之知外物，不能直接

知之，亦即不能直接與外物相對。心之直接對象，乃「埃提亞」或觀念（近代哲學上之「埃提亞」可譯爲觀念）而觀念即爲外物之代表。例如一朵玫瑰花吾人之所知，或所見，非此玫瑰花之本身。此玫瑰花之本身，絕非吾人所能見。吾人所見者，乃玫瑰花之代表，乃玫瑰花之觀念。吾人只由玫瑰花之觀念而知有所謂玫瑰花，玫瑰花之本身不直接存在知覺中也。此將知覺之代表觀，自洛克以下之哲人，如巴克萊，休謨等均主張之。休謨以觀念爲「印象之抄本」，而印象即由外物刺激感官而成。有時休謨亦認印象之比較微弱而不生動者爲觀念。有觀念，必有印象。無印象之觀念爲僞觀念。此其意無異謂不代表外物之觀念爲僞觀念。觀念仍爲外物之代表。總之近代哲學上之「埃提亞」，乃代表外物而爲吾心之直接對象而已。

「埃提亞」在西洋哲學上之含義略如上述。所謂「埃提爾」或理想其通常之意義亦不止一種。吾人常以一種完全美善之事物，已實現，或可實現者爲理想的。如吾人云「此爲理想之氣候」或云「此爲理想之住所」是皆指已實現而吾人覺爲滿意之事實而言。此爲理想之一義。次則吾人亦以一種完全美善之事物，明知不能完全實現，而懸爲吾人努力之目標，以求其實現者爲理想的。如吾人所謂理想之人格，或理想之社會，或理想之國家，皆事實上難完全實現，而僅有逐漸接近之可能者。此爲理想之另一義。又次則吾人常以一種完全出乎幻想，或絕無事實根據，知其無法實現之主張，爲理想的。如今日中國之政治家，若有出而倡言將於五年之內使中國每一人有一汽車，則吾人必笑其主張爲理想的。此爲理想之又一義。若理想之爲義，亦甚歧紛。但哲學家之採用理想一義，多取第二義而非第一義與第三義也。

「埃提亞」（Idea）「埃提爾」（Ideal）之所有含義已明，則唯心論（Idealism）之含義，當較易說明。唯心論有其通俗的意義，此通俗意義與專門意義不同。自唯心論之通俗意義言，唯心論一辭多爲「埃提爾」或理想一字所決定。普通語言中，唯心論可指幻而不實，玄之又玄的玄想而言。如政治家荒唐無據之理論，常人可以唯心論目之。唯心論亦可指高不可及之道德上，宗教上，或藝術上之標準而言。如道德家希望吾人皆爲聖人，宗教家希望吾人皆進天國，常人亦可以唯心論目之。次則，唯心論可指高而可及之人類目的而言。如教育家欲掃除文盲，使全國人民皆識字，此非不可能之事，然常人亦可以唯心論目之。是爲唯心論之各種通俗意義，吾人不可不先知者。

哲學上唯心論一辭，則多爲「埃提亞」一字所決定。哲學上之唯心論，實指各種學說之認宇宙終極實在爲「埃提亞」（任何以上各義）所構成者而言。然「埃提亞」之義已多，則唯心論之義亦多。唯心論可爲：（一）主觀唯心論，（Subjective Idealism）認存在不離思維或觀念。存在之意義，在其被知，亦即在其成爲觀念，不爲

我之觀念，卽爲他人之觀念，或神之觀念。此可名爲觀念論，以認實在爲觀念故。（埃提亞之一義）（二）客觀唯心論，（Objective Idealism）認宇宙爲唯一絕對之理念，精神或心靈之表現，此絕對理念卽爲宇宙之終極實在，以一貫而具衆理及表現萬物者，所謂「一理」而分殊，此理一，理也，此心一，心也，非汝之心非我之心，而爲客觀之心或絕對之心，事實上，此種唯心論，可不必運用「埃提亞」之一言字而仍成其爲唯心論，其用「埃提亞」一字，與其義約相當於柏拉圖「義之埃提亞」之義。（埃提亞之又一義）（三）柏拉圖的唯心論（Platonic Idealism）認感覺或經驗世界之後，尚有一理型世界，此理型世界乃感覺世界之所本，感覺世界乃以理型世界中之理型爲樣本而抄襲之或分享之。感覺世界幻而不實，變而不返，惟理型世界乃真實而永恆者，但此種理型世界可離個別心靈而獨立。嚴格言之，此非唯心論，而爲唯實論。（埃提亞之又一義）（四）「批評的唯心論」或「現象論」（Critical Idealism or Phenomenalism）認吾人所見之事物皆係吾心靈具之各種形式或範疇所綜合與組織，事物經過心靈範疇之綜合與組織後乃成事物之真相，而爲現象或觀念事物之本身或「物如」（Thing in itself）不可知，所可知者現象耳，或觀念耳。（埃提亞之又一義）（五）神學的唯心論（Theistic Idealism）認神爲最高實在，神之觀念爲其創造世界及支持世界之模型（埃提亞之又一義）唯心論可向有他義，然述此五義，已足見唯心論意義之複雜，或派別之多也。

唯心論之意義或派別已[illegible]，則欲回答何謂唯心論之一問，或欲爲唯心論下一界說，自非易事。任何哲人，苟於唯心論有所主張，或有所批評，則其所謂唯心論，常爲該一哲人心目中之唯心論，而未必卽爲適合一切意義之唯心論。例如，美哲霍金（W. E. Hocking）嘗曰：「唯心論乃認實在爲心靈之一種哲學」，此一界說雖已甚泛，然仍不足以盡包上述唯心論之各義。培黎氏（R. B. Perry）欲以主張認知的意識爲先在及主張存在於被知兩點，爲唯心論之主要原理，而說明唯心論，則其義更狹。彼所謂唯心論，當指巴克萊之主觀唯心論而言，普通批評唯心論者，多以巴克萊之主觀唯心論爲攻擊之焦點，實則巴氏唯心論自有其特殊意義，不能輕易貶斥，卽令巴氏唯心論不能安立，未必其他唯心論亦不能安立。）其比較適當之界說，或爲肯令咸氏（G. W. Cunningham）之界說。肯氏曰：「唯心論乃一種哲學學說，謀極力指明吾人之思維，物質，或時空事象之終極性質時，必邏輯的強迫吾人將心靈或精神，一併思及之且認之在某種意義上爲根本的。」如吾人必欲在西洋哲學上尋一適當之唯心論界說，以回答何謂唯心論之一問，則當無過於肯氏界說者。吾人亦不能謂肯氏界說已盡上述唯心論之各義也。

（二）

今唯心論一辭之來源及其各義明，吾人乃暫進而敍述賀麟著之

所謂唯心論。（作者不憚煩，費三四千言，述唯心論一辭之來源及其各義，自哲學專家言，或為常識，或為不必要之解釋。然哲學專家之常識，未必即為一般人之常識。唯心論極為一般人所誤解。國人之攻擊唯心論者，多非哲學專家而為一般人。彼等對唯心論，但為籠統空泛之批評，而於唯心論一辭之來源及其各義，則不暇究。於唯心論各派學說，一無所知，亦放言高論，對唯心論作盲目之醜詆。此於唯心論本身，雖無所損，於造成青年深閉固拒之心理，至一聞唯心論之名而遠避，則可慮也。賀君麟著以「近代唯心論簡釋」為名，吾知其不免受此影響也，因言之如此）以賀君之所謂唯心論，雖不必即為西洋人之所謂唯心論，（彼自有其中國哲學上之根據，讀賀君書者，當能知之，）然其深受西洋唯心論之影響，則無疑問。是非於西洋唯心論之說，稍有所知，亦難明賀君之所謂唯心論。

賀君認心有二義，一為心理意義的心，一為邏輯意義的心。心理意義的心，為心理經驗上之事實，如感覺想像，及喜怒哀樂等，此為心理學研究之對象，仍是物而非心。「邏輯意義的心，乃一理想的，超經驗的精神原則，但為經驗行為知識，以及評價之主體。此心乃經驗的統攝者，行為的主宰者，知識的組織者，價值的評判者。自然與人生之可以理解，之所以有意義，條理，與價值者，皆出於此心即理也之心。」（原書第一及第二頁）是賀君唯心論之所謂心乃邏輯意義之心，乃「心即理也」之心，乃「為主而不為客，命物而不命於物」者。其與西洋主知唯心論之說，如英之巴克萊所主張者，自不相同。巴克萊之所謂心似尚為心理意義之心。巴氏以心或精神之性質在活動，而一切活動，則皆為心理的活動。心者乃「能知或能覺之物」而已。以覺知為心或精神之特徵，實具心理意義。至其謂物之存在不離乎觀念，而觀念之為心理的，更無疑問。故巴氏之唯心論，乃心理的觀念論。巴氏說之確否為一事，然決不能謂賀君之唯心論，即巴氏之唯心論也。

次則賀君認唯心論亦可名為唯性論。所謂性（Essence）者，乃物之精華，乃物得之而成之要素。「性為代表一物之所以然及其所當然的本質，性為支配一物之一切變化或發展的本則或範型。凡物無論怎樣活動發展，終逃不出其性之範圍。但性一方面是一物所已具的本質，一方面又是一物須得實現的理想或範型」。（原書第四頁）此處賀君所謂性，實與前面作者所述柏拉圖「埃提亞」之義全同。柏氏之「埃提亞」，一方面固為物之為物之本質，一方面亦為物向之而趨之理想或範型。然吾人亦不能謂賀君之唯心論，即柏拉圖之唯「心論。以柏氏之唯心論，實為性與物，或心與物，離而為二。心離物而獨存，物與心之關係，乃模仿之關係，或分享之關係。心為一世界，物又另為一世界，此兩世界之如何溝通，成為柏氏學說上最困難之問題。而模仿或分享之說，不足以說明此兩世界間之關係，即柏氏本人亦見及之。（見柏氏「巴門尼底斯」一語錄）賀君固深知柏氏之困難者，因而彼所謂性，雖與柏氏同，然其唯性論，則與柏氏異也。

賀君認心與物之關係，乃體與用間之關係。自全部之實在言心與物乃不可分者，「嚴格說來，心與物是不可分的整體。爲方便計分開來說，則聰明能思者爲心，延擴有形者爲物。據此界說，則心物永遠平行而爲實體之兩面：心是主宰部分，物是工具部分。心爲物之體，物爲心之用。心爲物的本質，物爲心的表現。故所謂物者非他，即此心之用具，精神之表現也。」（原書第三頁）此心物平行，一體兩面之說，賀君實得之於十七世紀哲人斯賓諾莎（Spinoza）。斯氏認宇宙之全部實在爲『實體』（Substance）或本質。此實體乃「在自身及由自身而被思及者」。此實體乃宇宙萬物之根本，偏於一切，而爲一切之體。此實體有無限之『屬性』。（Attributes）所謂『屬性』「乃理知對實體之覺知，而爲實體之本性。」然吾人有限智力，對此無限屬性，所能知者，僅思想與擴延兩種。思想爲心，擴延爲物。心非獨立自存之體，物亦非獨立自存之體。心與物非兩個獨立體，而爲同一實體之兩面。心與物之關係，猶如手面與手背之關係，同爲一手，而有手背與手面之分而已。此當爲賀君說之所本。然吾人似又不能謂賀君之唯心論，即爲斯賓諾莎之唯心論。以斯氏雖認心物平行，然未嘗認心爲主宰，物爲工具，心爲體，物爲用，心爲物之本質，物爲心之表現，如賀君所云者。在斯氏，心物互不影響，物固不能決定心，心亦不能決定物。「身不能使心思，心亦不能使身動或靜。」因身心爲同一歷程，無互相影響之可言故。在賀君，物固不能決定心，而心却能決定物，以心爲主宰，爲主宰者，自可運用工具，或決定工具。所謂「命物而不命於物。」即爲心決定物而物不決定心之說明。是賀君，一方面雖認心物平行，一方面亦認心物有主從之關係，有體用之關係。心永遠決定物，而物永遠爲心所決定。此於賀君論知行合一，而認知爲主，行爲從，知永遠決定行爲，而行爲永遠爲知所決定之說上，（見原書第三篇五一—八六頁）更能表現。賀君之唯心論所以與斯氏不同者，或在此也。

賀君論心物間之關係如此。姑勿論其說之確否，然吾人所不能諱言者，即讀賀君之書，關於忽視物，或關於否認物之存在一般人（非哲學專家）對於唯心論之誤解，似多從否認物之存在一點着想，而認唯心論者，有忽視物或否認物之存在之嫌。實則，不獨賀君之唯心論，未嘗否認物之存在，即任何唯心論亦未嘗否認物之存在。雖最爲世人詬病之主觀唯心者，如巴克萊氏，嚴格言之，亦未嘗否認物之存在。巴氏所否認者，非一般人之所謂『物』（Things）乃哲學家或科學家之所謂『物質』（Matter）此哲學家或科學家之所謂『物質』與一般人之所謂『物』截然不同。一般人所謂『物』，可見可觸者也。哲學家或科學家所謂『物質』，則不可見不可觸，在事物之後，而爲事物之原因者。此種『物質』，巴氏固否認其存在。所以然者，因巴氏認吾人不能離知覺而有知識。今謂知覺之後，尚有某物，不爲知覺所及，而又認其存在，此則矛盾不通，爲巴氏所否認。蓋知覺不

及者，即無所知，無所知，何能謂其存在？存在必須被知，不被知，不能謂其存在。此爲巴氏「存在即被知」(To be is to be perceived)一句名言所由來。批評唯心論者，多以此一語爲攻擊目標。實則此一語雖否認「物質」之存在，然對一般人所謂「物」，則未否認其存在，但解釋其存在之意義而已。巴氏以爲一般人所謂「物」誠存在，然其存在之意義爲何？如吾人細究存在之意義，當知所謂存在者，實不離被知。物以被知而存在，或其存在之意義在被知。嘗曰：「余謂寫字之桌存在者，言余見之覺之也。出書房而仍謂是桌存在者，言余人房時可覺之，或其他心靈實覺之也。同理，謂有香者，言其被嗅；謂有聲者，言其被聞；謂有色及形者，言其可爲見及觸所覺知。凡此皆余所能了解者。」一若謂有不可見，不可觸，絕對不能覺知之物體存在，則巴氏自謂爲不可了解。因又曰：「感覺或反省所了解之事物，余不否認其存在。如眼所見，手所觸者之存在，及其眞實存在，余絕不致疑也。」巴氏之言，明白如此，則謂巴氏或唯心論者，否認物之存在，實爲無知之妄言。至賀君，則不惟未否認物之存在，且從而重視物之存在。彼之言曰：「姑無論自然之物，如植物動物甚至無機物等，或文化之物，如宗教、哲學藝術科學道德政法等，莫非精神之表現，此心之産品。不過，自然之物，乃精神之外在化，乃理智之冥頑化，其表現精神之程度較低，而文化之物乃精神自覺的活動之直接産物，其表現精神之程度較高罷了。故唯心論者不能離開文化科學而空談抽象的心。若離開文化的陶養而單講唯心，則唯心論無內容。若離開文化的創造，精神的生活而單講唯心，則唯心論無生命。故唯心論者注重神遊冥想乎價値的寶藏，文化的大流中，以擷英咀華，取精用宏。而求精神之高潔，生活之切實受用。至於系統之完成，理論之發抒，社會政治教育之應用，其餘事也。如是，一不落於戲論的詭辯，二不落於支離的分析，三不落於驚外的功利，四不落於蹈空的玄談。」（原書第三頁）認唯心論須有內容，有生命，不能離開文化科學而空談抽象之心，是賀君之重視物（自然物與文化物）實絕無疑義。蓋心爲體，物爲用，自不能離用而言體也。

賀君之所謂唯心論，要點約如上述。「近代唯心論簡釋」一書，雖僅爲一部哲學論文集，而非系統的著述，然亦自有其一貫之主張。此一貫之主張，即賀君唯心論之主張是。如論時空，賀君即認「時空是自然知識和自然行爲所以可能的心中之理或標準」（原書二四頁）以時空爲心中之理，爲此心整理或排列感覺材料之總法則，而非外乎吾心之實物，此非唯心論者，當不首此。論道德，則賀君認道德事實爲「人的意識活動，精神生活的産物。人的意識是有理則的，人的精神是有理性有理想，有向上奮勉的驅迫力的。」研究道德事實的進化，而不管考察人類意識的奮鬥，精神的努力，以自求發展實現的階段與業績。則此道德事實不僅是表出演化之跡，必且表出進化之跡，換言之，人類道德史上，若果有一星星一點點進化或進步之可

言的話，則此從最高觀點的進步，必是具有理性的動物，精神上奮鬥努力，自求進展的收穫。」（原書二五〇頁）論意志自由，則賀君以求放心，知性，及盡性三點為人類自由之所在。並謂「盡性就是中庸所謂盡人之性，盡物之性，也就是現在所謂『自我實現』。認識自我，發展自我，實現自己的本性，就是自由。……換句話說，行乎其不得不行，止乎其不得不止，純由於本性之必然，依天理之當然，就是自由。」（原書二二六頁）此其一貫之唯心主張，稍加留意，即不難窺見也。

尤重要者，為賀君本其唯心論之主張，以論文化。賀君認「道之憑藉人類的精神活動而顯現者，謂之文化。反之道之未透過人類精神活動，而隱晦地（Implicitly），昧覺地（Unconsciously）顯現者，謂之自然。換言之，文化者乃道之自覺的顯現也。自然者，乃道之昧覺的顯現也。」（原書二六二頁）而所謂道，「就是宇宙人生的真理，萬事萬物的準則，亦即指真美善永恆價值而言。」所謂精神，「就是指道或理之活動於內心而言」以體用之觀點論，精神以道為體，而以自然及文化為用。文化之體為精神。文化乃精神之產物，而非純為道之產物。蓋道或理，僅為蘊藏於人類內心深處之法則。此法則如不透過精神的活動，即不能實現或顯現成為文化。其法則乃為潛伏縹渺，而僅無用之道或理而已。惟有精神，乃體用合一，亦體亦用之真實，故惟有精神乃成為文化真正之體。「就個人言，個人一切的言行和學術文化的創造，就是個人精神的顯現。就時代言，一時代的文化，就是那個時代的時代精神的顯現。就民族言，一個民族的文化，就是那個民族的民族精神的顯現。整個世界的文化，就是絕對精神逐漸實現或顯現其自身的歷程。」（原書二六四頁）絕對精神為一切文化之體，一切文化均為絕對精神之用。賀君名此為文化之體用觀。此種體用觀，又可分為相對的與絕對的，自絕對的體用觀言，哲學，科學，宗教，道德，藝術，技術，均以精神為體，均為精神之用。自相對的體用觀言，則哲學可為科學之體，科學為哲學之用；宗教可為道德之體，道德為宗教之用。藝術可為技術之體，技術為藝術之用，但體用雖可分言，而實不可分離。「蓋體用必然合一，而不可分。凡用必包含其體，凡體必包含其用。無用即無體，無體即無用。無有無用之體，亦無有無體之用。」此其一。次則，體用亦不可顛倒。「體是本質，用是表現。體是規範，用是材料。不能以用為體，不能以體為用。譬如宗教哲學藝術等在西洋文化中為體，決不會因為介紹到中國來便成為中國文化之用。而科學技術等在西洋文化中老是居於用的地位，亦決不會因為受中國實用主義者之推尊，便會居於體的地位。」此其二。終則，各部門之文化皆有其有機統一性。「因為各部門的文化，都同是一個道或精神的表現，故彼此間有其共通性。一部門文化每每可以反映其他各部門的文化，反映整個的民族精神，集各種文化之大成。」（以上引語均見原書二六六——七頁）此其三。賀君認此三點為規定各文化部門之三原則，可供觀察文化，批評文化之用。根據此三原則，賀

君之於西洋文化，總有其特殊之見解。第一，賀君認研究，介紹，或採取任何部門之西洋文化，均得其體用之全，決不可取其用，而遺其體。但此非全盤西化之謂。全盤西化不惟事實上不可能，且亦不必要。吾人目的在徹底了解西洋文化，從而「自覺地吸收採用，融化，批評，創造」「此是「化西」而非「西化」。」第二，賀君認過去「中學爲體，西學爲用」之說亦不可通。縱中學西學，各有其體用。「西學之體在中國亦決不會變成用。中學之用，亦決不作西學之體。」第三，賀君認「中國文化本位」之說，亦彼所不敢苟同。「因爲文化乃人類的公產，爲人人所取之不盡用之不竭的寶藏，不能以狹義的國家作本位，應該以道，以精神，或理性作本位。換言之，應該以文化之體作爲文化的本位。」（原書二七——二頁）此從唯心觀點出發之文化觀，非吾人先有成見，當不敢謂其說爲絕無是處也。

（三）

關於賀君是書內容之介紹與說明，僅止於此。是書重要而極有價值之作甚多，如「知行合一新論，」如「宋儒的思想方法，」如「辯證法與辯證觀，」如「懷爾名辭的解釋和學說的大旨，」如「五倫觀念的新檢討」等篇，悉有新意，限於篇幅，不能一一加以敍述。茲當以所餘篇幅，一述作者讀是書後所發生之疑問，提出而與賀君商榷之。

第一，賀君認心靈之發現，乃人類生活進化極高後之事，必物質文明發達，科學知識進步，然後哲學家始進而追問征服自然，創造物質文明之精神基礎——心，進而追溯構成科學知識之基本條件——具有先天範疇之心。「故唯心論是因科學發達，知識進步，而去研究科學的範疇，知識的條件，因物質文明發達而去尋求創造物質文明，駕馭物質文明的心的自然產物。故物質文明與科學知識最發達的地方或時代，往往唯心論亦愈盛。當一個國家只知稗販現成的科學知識，只知崇拜他人的物質文明，爲之作被動的傾銷場時，當然無暇顧及構成科學知識的基本條件和創造並駕馭物質文明的精神基礎，則此國家尚未達到精神的獨立與自覺，而其哲學思想之尚不能達到唯心的階段，自是必然而無足怪。譬如原始人或原始民族，穴居野處，生活簡單，用不着多少工具，故不感覺物的重要，更不感覺制馭物質的心的重要，而他們無思無慮，受本能或自然環境支配而活動，亦不會覺得具有理想和評價力量的心的重要。在此情形之下，唯心的思想，絕不會發生。換言之，無創造物質文明駕馭物質文明的需要，無精神的困難須得征服的自然人，決不會感覺精神的重要，決不會發生唯心的思想。」（原書第二頁）賀君此一段言論，自是有感而發，若云眞理，則極爲可疑。吾知賀君必不敢否認古代之印度（如佛家之唯識）及古代之中國，（如大學，中庸，及宋明理學）亦有所謂唯心論也。雖中印之唯心論，不必與西洋唯心論相同，然中印哲人之重視精神或心靈，當爲無可否認之事實。吾知賀君亦不敢認古代之中

臘與印度，為物質文明發達與科學知識進步之時代與區域也。雖古代之中印，不能謂為穴居野處之自然狀態，然以言物質文明，以言科學知識，則相距尚遠。即以西洋論，西洋物質文明之發達與科學知識之進步，可謂始於文藝復興，而最盛於十九世紀。然吾知賀君必不敢認西洋之唯心論始於文藝復興，或西洋人之重視精神或心靈，乃文藝復興以後事也。如然，則吾人決不能謂唯心論乃物質文明發達與科學知識進步後之產物，更不能謂物質文明不發達與科學知識不進步之處，即不知重視精神或心靈，或即無所謂唯心論。對此明顯事實，而賀君加以忽視，殊所不解也。

第二，賀君一方面認心物永遠平行，而為一體之兩面，另一方面又認心為主宰，物為工具，心為體，物為用，心為本質，物為表現。此其平行論與主從論，或體用論，能否調合，作者對之，亦有所疑。蓋心物如確平行，則心物之間，似不能有主從或體用之可言。如心物確有主從或體用之可言，則心物似非平行。以所謂平行者，彼此不相涉之謂，彼此互不影響之謂。若心能為物之主而宰物，心能體而物為用，則心物之間，已有關係，而此關係，且非第三者所造成之關係，乃心物本身不得不有之關係。心為體，為體者必有用。心為本質，為本質者必有表現。心物間之關係，乃視心為體，為本質，而有之關係，亦可謂心所自成之關係。此乃體用合一論，而決非平行論。謂心物平行，而又有其主從與體用之關係，實所不解。兼之，心為主宰，物為工具之說，亦與體用合一說，有矛盾處。因為主宰者，不必兼為工具。柏拉圖「台美亞斯篇」內之神，為造物主宰，然其工具，如理型與「能容」（Receptacle）即與神分離而獨立。是若持體用合一說，即不可持主宰與工具說。賀君可謂主宰與工具為譬喻之辭，然此一譬喻，亦不甚妥，足以引起誤會也。

第三，賀君認吾人之於中西文化固不必比較其優劣，且亦不必比較其異同。「若比較中西文化的異同，目的在判優劣，當然無甚意義。若比較中西文化的異同，目的在使生悟解，但結果恐會引起誤解。因為文化乃道，精神之顯現，可以說是形而下的價值物。形下事物間的關係，可以說是『畢同畢異，』而無有絕對的異同。若執着文化間之異同，認為絕對，則陷於武斷。所以應該直接探求有普遍性永恆性之理則，勿庸斤斤於文化事物之異同可也。」（原書二七一頁）此說作者認為亦有問題。蓋賀君無論如何，不能不承認西洋文化有優點，亦有劣點也。如西洋文化有優點，亦有劣點，則所謂徹底了解西洋文化者，安可不了解其優點與劣點？如不了解其優劣，不了解西洋文化之優於中國者何在，或劣於中國者何在，則不惟非徹底了解，且亦不足以言「化西。」賀君謂化西，「即是自動地，自覺地，吸收融化，超越揚棄西洋現在已有的文化。」（原書二六九頁）試問不比較中西文化之優劣，賀君如何去「吸收融化？」又如何去「超越揚棄？」——所「揚」者為何？所「棄」者又為何？此說之不可通者也。次則，賀君

亦不能不承認，中西文化縱無絕對之異同，而必有同中之異，異中之同，亦即必有相對的異同。明瞭中西文化之同異處，如何「會引起誤解」？實則一般對中西文化之誤解，多由不知其同異而起。真能理解中西文化之同異，或其同中之異，異中之同，必於中西文化有深切之認識。否則，必不能理解其同異。夫於中西文化已有深切之認識，則誤解何來？是賀君不贊成比較中西文化之優劣與同異，不惟非事實所許，即理論上亦非圓成也。

以上二點，略示作者所疑作者或有誤解賀君理論之處。然賀君是書已非系統的敘述，則發揮未極透澈處，當所難免。以全書內容論，賀君是書已爲今日中國哲學上不可多得之著作。於唯心論之說，固有發明，即於中國哲學，亦極多精審之解釋，而足幫助吾人之理解也。

孔子與心教

錢穆

人生最大問題是「死」的問題。凡所謂人生哲學人生觀等，質言之，都不過要解決此死的問題而已。若此問題不解決，試問人生數十寒暑，如電光石火，瞬息即逝。其價值安在？其意義又安在？

人皆有死，而人人心裏皆有一個共同的傾向，共同的要求，即爲如何而能不死，不朽與永生是也。此種要求，不獨人類有之，即其他動物亦莫不有之。人類爲滿足此種要求而有宗教。宗教信人有靈魂，可以脫離肉體而存在。現實人生限於肉體，空幻不實，變化無常。靈魂生活不限於肉體與現世，他乃貫串去來今三世，永恒不滅，真常不變。不過，這種說法有兩個缺點：（一）與科學衝突；（二）忽略了現實。

人生的另一個問題是「我」的問題。無我則人生問題無着落。所以人生問題也可說是「我生的問題」。但是原於我見而使人類都不免有自封自限，自私自利的習性，因而人我之間不能不有激盪，不能不相衝突，由此招致社會之不安。人類爲防止此種不安，而有正義自由與法律。自由屬諸各人自己的範圍，正義則爲人我自由之界限，法律則爲維持正義限制自由而設。在正義界限以內，人各享其自由，若有逾越，則受法律之裁制。西方社會的現世安寧，即藉此正義自由以法律的觀念而維持。所以他們即在父子夫婦兄弟朋友之間，亦有很明顯的界限。但是我們禁不住要問：若人生惟有此等正義自由與法律，則人與人間全成隔膜，全成敵體。試問人生價值又何在？其意義又何在？再以何者來安慰此

西方人在這一點上還是乞靈於宗教。他們說來慰藉現世孤零的人心。他們把人生不朽的要（天國）去。因此之故，他們特重牧師與教堂，而於現世界則以法律來維持秩序，處理紛爭，因此他們又特重律師與法堂。我們可以這樣

說，他們的人生是兩個世界的。來世的人生是宗教的，現世的人生是法律的。二者相互爲用。他們的政治社會以及一切文明都支撐在此上。

中國人則與此不同。中國社會不看重律師與牧師，亦不看重法堂與教堂。但中國人又何能解決生死的問題以及人我的問題的呢？欲知此事，當明孔子學說。

中國人也要不朽。但中國的「不朽觀念」和西方人的不同。左傳裏載叔孫豹之言謂不朽有三：立德立功與立言是也。我們細看，這三種不朽都屬於現世的，可以說是現世的不朽，而非來世的不朽。人生的不朽仍在這個社會裏，而不在這個社會外。因此中國人可以不信靈魂而仍有其不朽。我之不朽，既仍在這個社會裏，則社會與我按實非二。儒家思想裏面仁的境界即由此建立。在仁的境界內，自私自利之心自不復有，而我的問題亦牽連解決。人生並不是一個個隔膜敵對的小我，各自獨立，則人生自不必以小我自由爲終極。不講小我自由，便不必爭論那個爲自由劃界的正義。既不爭論那個爲你我自由劃界的正義，則維持此正義判決此爭論的法律自更不爲中國觀念所重。擴充至極，即中國社會可以不要法律不要宗教，而另有其支撐點。中國社會之支撐點在內爲仁，而在外則爲禮。

西方人的不朽爲靈魂，故重上帝與天堂。中國人的不朽即在人羣之中，故重現世與人羣。兩者相較，中國人的不朽觀念實較西方人的爲更著實亦更高超，實亦不能不說是更進步的觀念。從宗教生活者必須求知上帝的意旨，求二不朽現世生命意志。中國人的上帝即是人類大羣，人能解曉通曉人類大羣的意志者，其心的境界即指這一種心的境界而言。西方一靈魂即心只屬小我肉體之一機能。中國觀念反是，中國人以心即仁，中國人看心雖爲肉體之一機能，而其境界可以超乎肉體。西方人認超肉體者只有靈魂。中國人看心則包容西方人靈魂觀念之一部分，而與西方人之所謂靈魂者自不同。中國人看心可以超乎肉體而爲兩心之相通。如孝，即親子間兩心相通之一種境界也。子心能通知父心即爲孝。耶穌聖經中說「你依上帝的心來愛你的父母與兄弟」，可見西方人只認自己的心可與上帝相通，卻不認人我之間的心可以直接相通。人我之心直接相通，此乃中國觀念。此即儒家所謂仁。

若以生物進化之觀點論之，自無生物進而爲有生物，自植物又進而爲動物，又自動物進而爲人。人與其他動物之差別點，即在人有人心。人心能超出個體之障膜與封蔽而相通。此乃中國人觀念。西方人則認人獸之別在有靈魂與無靈魂。西方人看心爲肉體的，人獸相似，無大差別。因此近世西方宗教觀念漸漸淡薄，便認人與禽獸同一境界，同歸自然。像中國人觀念下之人心更高境界爲西方人所不易接受。至於西方宗教上之靈魂觀念，則又爲中國觀念所不瞭。因此可

、中國的人生觀念是「人心」本位的。此所謂人心，非僅指肉體的心，肉體的心凡動物皆有之，而不能相通，故動物僅自知痛癢而哀樂不相關，相互間無同情。西方科學裏的心理學，即以選類的心態為研究題材，當然不能得人心之真實境界。此因西方人把人心之一部分功能劃歸靈魂，而又認靈魂只與上帝相通，人與人之間則須經過上帝的意旨之一轉手，而不能直接相通，因此其對人心的認識實嫌不够。中國人之所謂心，則並不封蔽在各各小我自體之內，而實存於人人之間，哀樂相關，痛癢相切，首論此者則為孔子。

我們可以說，孔子講人生，是直指人心的。由人心顯而為世道，這是中國人傳統的人生哲學，亦可說是中國人的宗教。當知科學智識雖可愈後愈進步，而人生基本教訓則不必盡然，因人生大本大原只有這些，並可以屢萬世而不變也。中國古人也有上帝神鬼之信仰，直到孔子，纔把此等舊說盡行捨棄。以後的人，但講「人心世道」而不談上帝，這實是中國的大進步。所謂人心，應著重人字上看。所謂世道，應著重世字上看。西方人看人心只如獸心，耶教教義認為人皆有罪，一切唯有聽從上帝的意旨，以上帝之心為心。西方人既看不起人心，宜其看不起世道，而另要講出世之道。迨至西方人回過頭來，捨卻靈魂而單言人心，又因為不看重人心與獸心之分別，故而陷世道於重大罪惡中。

我們可以說西方的宗教為上帝教；中國的宗教則為「人心教」或「良心教」。西方人做事須依靠上帝，中國人則憑講良心。西方人以上帝的意旨為出發點，中國人則以人類的良心為出發點。西方人必須有教堂，教堂為訓練人心與上帝接觸相通之場所。中國人不必有教堂，而亦必須有一訓練人心使其與大羣接觸相通之場所，此場所便為家庭。中國人乃在家庭裏培養其良心，如父慈子孝兄友弟恭等是也。故中國人的家庭，實即中國人的教堂。

孔子認為培養良心最直捷的方法，莫過於教之孝弟。故曰孝弟也者，其為仁之本與。再由孝弟擴充，由我之心而通人類大羣之心，去其隔膜封蔽，而達於至公大通之聖。心之相通，必自孝始，因此中國宗教亦可說是孝的宗教。孝之外貌有禮，其內心則為仁。由此推擴則為整個的人心與世道。因此既有孔子，中國便可不需再有宗教。

孔子之後有墨子，墨子思想頗近宗教。「兼愛」則如耶教之博愛，「天志」「明鬼」都是宗教的理論。然而墨子有一最大缺點，他沒有教堂以為訓練人心上通天鬼之場所。他既沒有宗教的組織和形式，所以只可說他是一個未成熟的宗教。孔子則不然，他不從來世講永生。孔子即避免了先民素樸的天鬼舊觀念之束縛。子路問死，他說「未知生，焉知死。」他直捷以人生問題來解決人死問題，與其他宗教以人死問題來解決人生問題者絕不同。他看祭祀不過是一種心靈的活動，亦可說是一種心靈的訓練與實習。故他說「祭如在，祭神如神在。我不與祭，如不祭。」他只看重人心的境界，不再在人心以

上補一個天鬼的存在。他實在是超宗教的進步的。惟孔子雖超宗教，而又有家庭爲訓練人心之場所。墨子不能超宗教，而又無他的教堂爲訓練人心以供人神之接觸而相通。這是孔墨相異的一點，亦即孔學之所以興，與墨學之所以廢的大本原所在。

今再剴切言之，孔子的教訓。實在已把握了人生的基本大原。如孟子所謂先得吾心之同然是也。人生進於禽生與獸生，已不限於肉體的生命，而別有心的生命。所謂人生，即在人類大羣心之相互照映中。若只限於六尺之軀之衣食作息，此則與禽生獸生復何區別。故我的人生即存在於人類大羣的公心中。所謂人生之不朽與永生，亦當在心的生命方面求之。其人之生命，能常留在人類大羣的公心中而永不消失，即是其人之不朽。肉體生命固無不朽，而離却人類大羣之公心，亦無不朽可言。故知眞實人生應在大羣人類之公心中覓取，決非自知自覺自封自蔽之小我私心便克代表人生之意義。因此必達到他人心中有我，始爲我生之證。若他人心中無我，則我於何生。照孔學論之，人生即在仁體中。人生之不朽，應在此仁體中不朽。人生之意義，即人的心在他人的心中存在之謂。永遠存在於他人的心裏，則其人即可謂不朽。孔子至今還存在人的心中，所以孔子至今還是不朽，還是生存於世。只因「人心之所同然」爲孔子所先得，所以孔子能生存在人的心中歷久不滅。只因有孔子的心教存於中國，所以中國能無需法律宗教的維繫，而此可以屹立不搖。此後的中國乃至全世界，實有提倡孔子心教之必要。

此篇乃余在浙大所講中國學術思想史之一節，由李琎君筆記而成。（穆附識）

歷代之兵器與軍資（續）

張其昀

（五）宋代

火藥羅盤與印刷術，均爲中國人所發明，世界學者已有定論。始用火藥者爲宋人，金人學之於宋，元人學之於金。據北宋仁宗時曾公亮丁度等奉勅撰述之武經總要，已明載火藥製法，爲硝石硫黃炭等之混合物。（四庫全書珍本初集武經總要前集卷十二頁六十五記火藥製法，用硫黃一斤四兩，焰硝二斤半，麄炭末五兩。）此書成於康定元年（西元一〇四〇年）是爲北宋時已用火藥之明證。其應用於重要戰役而著有成效者，如南宋初年采石磯之役，時在高宗紹興三十一年，（一一六一）虞允文發霹靂砲，以紙爲之，實以石灰硫磺，投水中而火自水中跳出，紙裂而石灰散爲烟霧，眯其人馬。按此事爲宋史所不詳，而見於楊萬里海鰌船賦後序，（誠齋集卷四四）同時人之記載自屬可信。此次火藥之用在蒙蔽敵人之視線。後二年魏勝

守海州，（今江蘇東海縣）自創砲車數十輛，施火石於陣中，可二百步，與弓弩並用，其火石係以硝石硫黃柳炭爲之。此則顯然應用火藥以攻擊敵人。勝字彥威，宿遷人，其砲車之法嘗上於朝，孝宗詔諸軍遵其式製造。勝造火砲於隆興元年，（一一六三）由發石之砲演進而爲火藥之砲，實爲戰術上之大革命，此後砲字亦作炮字，考西洋最早初用火藥確有證據者始於一三四六年（元順帝至正六年）後於中國約一百八十餘年。火礮之外，又有火槍，其不同處，惟砲體較鉅，必以銅鐵爲體，火槍之製蓋用竹筒爲之。宋兵守襄陽，兼用火砲火槍以禦敵，（見宋史卷四五〇張順傳）但此時蒙古砲火之威力已較宋人爲強矣

指南針對於航海家至爲有用，亦大有助於海上作戰。磁之指極性雖在戰國時已發現，利用機械之指南車東漢時已有之，惟羅盤之用則起於宋代，沈括夢溪筆談（卷二十四）有云「方家以磁石磨針鋒，則能指南，然常微偏東，不全南也。」括書成於仁宗嘉祐八年，即西元一〇六三年。至羅盤之應用於航海，則明載於朱彧萍州可談，其書曰「舟師識地理，夜則觀星，晝則觀日，晦陰觀指南針。」其書成於徽宗宣和元年，即西元一一一九年。歐人製磁針用於航海，始於一二〇二年，即元成宗大德二年，較沈括斷記當遲二百四十年，其法蓋自中國傳至阿剌伯，復傳入歐洲云。

北宋與遼夏對峙，東北與西北失地未能收復，戰馬甚感缺乏，此與國勢積弱互有因果關係。王荊公新法注重繁殖馬匹，許人民領官馬自養，或領官錢買馬自養，養戶以十家爲一保，一保之內馬有死者，十家共償其值之半，謂之保馬法，尤重於黃河流域。但新法不久廢爲可惜耳。宋人仍藉茶馬互市以購蕃馬。神宗時，王韶言西人所嗜惟茶，當以茶至邊貿易，於是始置茶馬司。南渡以後，江南之地不宜牧馬，僅賴四川廣西之馬匹，因其體格較小，以作戰馬常不及格。遼金元三代專以鐵騎取勝，宋人乃以步兵當之，仰視漢唐二代牧養之盛，則國運進退之迹已可卜矣。

北宋時代之屯田，以河北河東陝西爲多，所以備遼夏也。南渡之初，諸將亦多措意於此。如吳玠吳璘兄弟保蜀，出入於秦嶺之間，嘗苦遠餉勞民，因於漢中附近之褒城，治褒水渠以溉田，軍食以足。當時淮漢之間成爲戰場，地曠人稀，故營屯田興於此。（唐以來內地屯田又稱營田，）於招集流散之中，爲足食足兵之計。宋時又有所謂方田者，與屯田相表裏，蓋於田之四邊，掘溝置塞，以限戎馬之足，因以爲名也。自唐代中葉以來，東南財賦之地爲全國經濟之重心，江南水鄉以圍田爲特色。范仲淹曰，「江南圍田，中有渠，外有閘門。旱則開閘，引江水之利，澇則閉閘，拒江水之害。旱澇不及，爲農美利。」太湖流域膏腴千里，稱爲國之倉庾。

北宋都汴主要原因爲遷就東南之漕運，故謂「汴河爲建國之本。」顧祖禹曰，「都汴者以河洛流通輓輸便易爲美談。宋張方平曰，

國依兵而立，兵以食爲命，食以漕運爲本，漕運以河渠爲主。」此言可以解釋汴京之地理形勢。南渡以後，河淮之間墟爲戰場，汴河故道漸就湮廢。明太祖曾欲都汴，終以開封無水運之便而未果。黃河爲中國之大患，其事始於宋，歷元明清三代千年不絕。宋代河患，遠因在於晚唐以來河北平原之藩鎭割據，近因由於五季之兵戈不休，因人事之未盡，以致河決時聞。黃河水災之頻仍，與北方經濟人文之衰退，有息息相關之勢，治河問題爲我國防經濟之一核心問題，良以此也。

（六）遼金元

遼金元三代均以北族而凌駕上國，論其兵威之盛，金勝於遼，元又遠勝於金。蒙古於七百年前建設世界空前之大帝國，其原因固非一端，東起遼河流域，西迄歐洲多瑙河流域，綿延萬里之草原地帶，最適於蒙古鐵騎之馳騁，其馬術之優良，偵查之靈敏，生活簡單，用兵神速，常以疾風迅雷之勢，力爭機先，一舉而殲滅敵人，實開近世閃電戰之雛型。蒙古之親軍，卽所謂「怯薛」者，皆精兵銳卒，爲一代武力之中堅。其族長於打圍，善用環勢包圍之戰略，突起異軍，以寡克衆，奇變恍惚，不可端倪，茲者無待詳述。顧蒙古非僅長於運動戰，其於砲隊之組織，日砲之製造，特爲留意，故於陣地戰亦常佔優勢。至其創行海運，訓練海軍，雖征日之役受制於颶風，而爪哇遠征之役，竟告成功，開自古未有之奇。蒙古本爲游牧民族，而能隨事勢之推移，努力吸收先進國之文明，集胡漢之所長而運用之，此元代所以偉大之故，讀史者所

宜表而出之者也。

始用火砲者實爲宋人，其後金人得其法用以拒元，元人又得其法用以滅金滅宋，而蒙古之西征亦得力於此，自不待言。宋史太宗紀稱齊督將，以發石機攻城大抵宋遼交兵尙用石砲。南渡之初，采石磯之役，宋人藉火砲却敵，已見前述。金之末造，火砲火槍已甚通行，此二物爲蒙古之所畏。金人守城之砲名震天雷，砲起火發，其聲如雷，故名。蒙古自成吉思汗以來，羅致漢人及渤海西域等地之工匠從事製砲，其攻金開封，卽挾此武器，非純恃騎兵。以其善造砲者，渤海則薛塔拉海，（燕人）西域則伊斯瑪音，（中亞實喇人）等。元攻襄陽，以砲互轟，伊斯瑪因所造新砲威力尤大，所擊無不摧陷。「一礮中其譙樓，聲如雷霆，城中洶洶，諸將多踰城降者。」（見元史卷一二八阿里海牙傳）伊斯瑪音爲回教徒，故元人稱其砲曰回回砲，亦曰襄陽砲。時在元世祖至元十年，（一二七三）伊斯瑪音以功命爲回回砲手總管，翌年以疾卒，子本布襲職，時元軍渡江，宋兵陳于南岸，擁舟師迎戰，本布于北岸豎砲，舟悉沉沒，後每戰用之。如靜江（桂林）潭州（長沙）諸役，元師俱以砲立功，而以弓弩助之。施放火砲須有相當技術，非有砲隊之組織不可，故元時砲手自成一軍，所謂回回砲者，蓋西域匠人就中國火砲加以改良，非其法來自西域也。明史兵志謂元初得西域砲攻金蔡州（河南汝南縣）始用火砲者實爲大誤。

女眞之俗壯丁皆兵，其部長曰猛安謀克，譯義爲千戶百戶，及入

主中原，移民駐防，與漢人雜處，偏於燕山以南淮河以北，由政府計戶授以官田，使之自給，而以猛安謀克部勒之。金代中原屯田軍約六萬戶，其所耕皆良田也。元代滅金幷宋，屯田更爲普遍。元史兵志曰：「國初用兵征討，遇堅城大敵，則必屯田以守之。海內既一，於是內而各衞，外而行省，皆立屯田，以資軍餉。或因古之制，或以地之宜。天下無不可屯之兵，無不可耕之地。」元代屯田軍約二十餘萬戶。明之衞所制度，實行軍事屯墾，蓋脫胎於金元舊制，而擴大其組織，完密其系統耳。

元代都燕之原因在於綰轂農牧之利源，所謂合東南之糧米，與西北之戎馬而會萃於斯，故漕運爲建國之要務。元代漕運之重要過於河運，海運自秦已有，唐人亦轉輸東吳粳稻以給幽燕，唐末安南之役，自福州運軍米泛海至廣州，已見前述。南宋時嘗以海師牽制金人。宋末襄陽危急之際，金華金履祥嘗進牽制擣虛之策，請以重兵由四明（寧波）出海，直抵天津，搗燕薊，則可解襄樊之圍。且備敘海船所經，凡州郡諸邑，下至巨洋別島，難易遠近，歷歷可據以行，政府莫能用。（元史卷一八九金履祥傳）元將伯顏下臨安（杭州）得履祥之海道圖兼策，乃奏歸海運，而招降海盜朱清（崇明人）張瑄，（嘉定人）使其主辦海運事業。至元十九年（一二八二）創辦伊始，翌年東征日本，二十九年復遠征爪哇，朱清張瑄皆與焉。二家以海運取顯官，其所創海道漕糧成一代規制，聲勢喧赫，冠於東南。

宋以後，江南盛修水利，太湖流域成爲國之倉廩。婁江爲溝通太湖長江之孔道。元代加以疏濬，婁江口之劉河鎮，海船輻輳，爲繁榮之要港，由此啓椗，北航津沽（即天津）凡一萬三千餘里，不出數旬可達。元代歲輸南方糧米三百餘萬石，用海船九百餘艘，每三十艘爲一綱，設押綱官二人，計慮甚爲詳審。當時又開膠萊運河，以免海運迂道。蓋山東半島之頸有南北膠河，皆源於百脈湖，北膠河注入渤海，南膠河注入膠州灣。元代曾開濬之，稱爲膠萊運河。後因水勢不盛，乃以海運衰落，遂無問者。觀其形勢，頗似德國基爾運河，言經略海防者所不可忽焉。

元代海運與河運並行，河運亦創議於伯顏，謂南北統一，宜疏濬河渠，比之車運，減倍而力省。時國都北遷，運河路綫隨之改變。至元二十六年開會通河（自山東東阿縣至臨清縣二百五十里，起堰閘以節蓄洩）二十九年開通惠河，（自北平至通縣）而江淮之粟達燕都，是乃現代大運河起源。元時河運未暢，歲漕米僅數十萬石，不及海運遠甚。元之末葉，海運積弊已深，及江南變起，海道中斷，積貯遂空，故燕京窮餓，卒致覆亡。元代於驛站之制極爲重視，元史兵志曰：「元制站赤者，驛傳之譯名也，蓋以通達邊情，布宣號令，古人所謂置郵而傳命，未有重於此者也。凡站陸則以馬以牛，或以驢，或以車，而水則以舟。四方往來之使，止則有館舍，頓則有供帳，饑渴則有飲食，而梯航畢達，海宇會同，元之天下視前代所以爲極盛也。」蓋元之疆域亘古無匹，欲使全國爲一有機體，不得不以驛傳爲其命脈，國文論交通事業

爾當以溝通橫不交通之幹線爲重要，元代橫貫亞歐大陸之驛路，在今日尤覺有嶄新之意義焉。

（七）明代

元代解除漢人武裝，禁漢人不得執弓矢行獵，不得私藏軍器。至正十五年（一三五五）明太祖起兵和州，（安徽和縣）有焦玉者（不詳其里居）獻火龍鎗數十件，命大將軍徐達試之，勢若飛龍，洞透層革。太祖喜曰「此鎗取天下如反掌。功成當封無敵大將軍。」太祖鄱陽湖之戰，火器弓弩以次布列，又發火砲焚敵舟。定鼎後，於京城設火藥局，置內庫以藏火器，立神機營以操戰陣。後焦玉著火龍經三卷，首論火攻之法，及製藥之方，中述各器之製造，末論各種陣法，並繪圖立說，均甚明晰。（見朱啓鈐輯哲匠錄，載於中國營造學社彙刊第五卷第二期二十三年六月）

成祖永樂五年（一四〇七）越南內亂，命張輔率兵進討，撫定其地。當時越南所製火器，較中國爲尤巧，成祖登用越人黎澄爲工部官，專司督造，盡得其傳，所謂交趾神機鎗砲法是也。明初制敵，火攻之力爲多，大利於守，小利於戰，隨宜而用。神機營隸屬於禁軍，（天子之親軍）恐傳習泄漏，鎗砲僅於邊疆要地，略事配備，未肯輕給，蓋愼之也。西洋運用火藥於戰爭，始於十四世紀，但自十五世紀以來，進步甚速，非吾國所可及。正德中，（十六世紀初年）始得葡萄牙人所製之砲，萬曆中（十六世紀中葉）又得荷蘭人所製之砲，皆加以仿造。及遼瀋淪陷，又命西洋數士多鑄新式大砲以固邊圉。洎滿淸收降明人砲隊，組織漢軍以攻中國。前有元，後有淸，均師中國之長技而力求進步，其能凌駕上國，良非偶然。

福建莆田人林俊，聞宸濠之變，范錫作佛郎機銃式（銃蓋砲之小者）未用而濠已擒，王守仁作佛郎機行，見文成集。佛郎機國名，即葡萄牙。守仁平宸濠之亂，在正德十四年。（一五一九）葡萄牙人來華通商，西洋武器隨之東來，亦嘗試中學也。至正式做造則始於右都御史汪鋐（安徽婺源人）之建議。鋐初任巡道於粵，得知佛郎機砲勝於中國。奏請仿製，詔從其議。世宗嘉靖三年（一五二四）造佛郎機砲於南京，謂之「大將軍」，八年發給邊鎮，時長城一帶，五里一墩，十里一堡，遍設砲位，大小相依，遠近相應，可收不戰之功。譚綸與俞大猷戚繼光平定倭寇，穆宗隆慶元年（一五六七）升任兵部尙書，究心邊務，尤注意於北防，曾謂「中國之長技莫踰於火器，火器之利莫踰於佛郎機。」明季善於施放火器者尤推閩卒云。

萬曆二十九年（一六〇一）荷蘭人來互市，復攜來巨砲，稱曰紅夷。佛郎機砲長五六尺，重者千餘斤，紅夷砲長二丈餘，重者至三千斤，能洞裂石城，聲震數十里。萬曆四十七年薩爾滸戰役以後，東北軍情愈緊，朝廷咸以購置西砲，講求倣製爲急務。徐光啓（上海人）從意大利利瑪竇學天文曆算火器盡其術，遂偏習兵機屯田水利諸書，熹宗時，遼陽破，光啓力請多鑄西洋大砲以資城守。天啓崇禎間，明廷

數遣使至澳門，招致西洋教士入都，令學士學習砲術，其人頗爲中國盡力。焦勗（安徽寧國人）執教於德國人湯若望，著則克錄三卷（成於崇禎十六年）論火攻原理及鑄造攻守各器之法，附圖列說，甚爲詳明。

明季關外軍士不利野戰，祇有憑堅城用火砲之一策。袁崇煥守甯遠，（遼甯興城）天啓七年（一六二七）清軍再度來攻，努爾哈赤因砲傷而死。時稱甯遠大捷。其後將帥多不得人，城守不固，有委而去之者。崇禎六年（一六三三）明將孔有德耿仲明等挾新式巨砲叛而降清，清太宗狂喜，特成立漢軍，漢軍滿語曰烏眞超哈，譯義爲重軍，即砲兵之意，北平歷史博物館藏有明代大小鐵砲一千一百餘尊，中有崇禎十一年洪承疇所造之砲，長九尺六寸，重五千四百斤。又有孔字耿字款識者，似即爲彼等當日挾以降清者，後遂爲滿清屠殺漢人之工具，亦可慨矣。

明初衛所之制，遠仿唐府兵遺意，亦受金元屯田軍之影響。計兵授田，（每人平均五十畝）以地養兵，以軍隸衛，而設都司以統轄之。規定內地屯軍二分防守，八分耕種，邊境屯軍三分築城，七分墾殖。元季兵亂，中國殘破實甚，自經太祖慘澹經營，大江南北，沿邊要塞，處處皆有屯田。方其盛時，中外衛所軍百餘萬，歲得糧五百餘萬石，官俸兵糧皆由是出。太祖嘗曰；「吾養兵百萬，要不費百姓一粒粟，」誠爲自古屯政爲有成績者。元代禁漢人不得乘馬，有馬者拘入官。明成祖永樂七年（一四〇九）上諭兵部曰，「比聞民間馬價騰踊，蓋禁民不得私畜故也。漢文景時，閭里有馬成羣，民有即國有，其榜諭天下，聽軍民畜馬勿禁。」是馬禁至是始開放也。明初以陝甘之地宜牧，設立國營牧場，春夏放牧，秋冬還廄，由是軍馬蕃息，三邊實賴其用。至茶馬互市之策，仍繼續推行。

明初仍元之舊，猶行海運之法，其後國都北遷，乃修會通河，運道益便。終明之世，河運遠較海運爲重要。明代江淮之粟輸至燕京者，年約四百萬石，皆浮江涉淮泝河逾濟，而北達於津衛，輸之太倉。若江北之淮安，山東之濟甯，皆以運河所經，饋餉所由，故特設重臣以經理之。明人視江南爲府庫，而以運河爲國家之大命所係。明代遼東隸於山東，實賴海運以爲接濟。自登州（蓬萊）航渤海溯遼河，直達遼陽開原，軍需無不給之虞。永樂宣德間，鄭和遠航印度洋，前後七次，爲我國海外發展光榮之歷史，茲不贅述。當時「運糧之道，具於圖籍，使臣往來異國之道則具於針經，習於海上者淺礁暗沙險灘陡奥，計潮候息，錙銖不爽，浪山濤屋之中彼已視爲衽席矣。」（讀史方輿紀要卷九十五福建序）顧祖禹謂明自正德以後，海運之利漸廢，倭寇乘之，流毒上國，此述中國海權史者所最宜深省者也。

中國古書稱金或黃金，爲銀甚且，其中往往是銅，誠無可疑。秦嶺山脈與山東半島皆嘗採金，惟開發較早，富藏垂盡，至於銀礦尤貧乏，實自古已然。秦漢之際，貨幣爲二等，黃金爲上，銅錢爲下（漢之有銖

錢雜鉛貨）漢武帝始以銀錫爲幣（雜錫貨）但自六朝以迄唐代皆未嘗用銀，民間則鉛錫錢盛行。宋代銀與緡錢並用，錢有銅鐵二種，而銅錢輒合鉛錫爲之。因宋代商業發達，硬幣不足，於是有紙幣之興起，稱爲鈔法。（按唐憲宗時始有飛錢之法，略如今之匯兌。宋太宗時四川始用紙幣名曰交子。）元代專用鈔法，其先民間尚稱便，至其末則物重鈔輕，公私騷然。明初鈔法竟不能行，故政府注重開採銀礦，坑冶課增。產銀區域以雲南（楚雄永昌大理等處）爲首，浙江（處州）次之。產銀最多之年爲永樂十二年（一四一四）達三十九萬兩。（北宋治平中產銀最多之年達三十一萬兩）萬曆年間內外多故，西北平寧夏之亂，西南平播州（貴州遵義）之亂，又出兵援救朝鮮，國用不足，特開礦爲厚斂之端，尤重視銀礦。中官四出，恣意刮派，擾民最甚，史家稱爲萬曆「礦稅之弊」以裕國之策，爲亡國之媒，明室傾覆，此其一因。

（八）清代

清之興也以砲之力，滿州招募漢人及諸[illegible]製砲者，開爐自製。太宗天聰五年（一六三二）砲成，蓋紅夷砲也。（清人諱夷故改稱紅衣）次年明將孔有德等復攜西洋巨砲降清。太宗命砲手自成一軍，號曰天祐軍，以中國攻中國，後十年遂長驅而入北平。康熙年間，內而平定三藩之亂，外而開拓西北邊疆，莫不以紅衣大砲爲前鋒。康熙十九年十一月南懷仁（比利時籍教士）奉旨鑄造鐵砲三百二十八位，次年八月告成，備受獎勉。國人亦有以造砲著名者（如杭州人戴梓）其時習慣稱鑄製者職名於砲後。清初外蒙古及新疆準部回部勢力強大，與清廷爭衡，幾經征討，始入版圖。蒙疆游牧民族不知用砲，其失敗之因亦在此。

清初防範漢人甚嚴，火器視爲神器，其施用僅限於神機營，至一般軍營仍恃弓矢鳥槍爲利器，與明代比較未見有何進步。西洋則自工業革命之後，武器日新，闢千古未有之變局。鴉片戰爭時東西接觸，中國乃顯然落伍。林則徐遣戍新疆，途中與友人書曰，「彼之放砲，如內地之放排槍，連聲不斷。我放一砲後，須輾轉移時，再放一砲。」又曰「第一要大砲得用，今此一物置之不講，眞令岳韓束手，奈何奈何」此書作於道光二十二年（一八四二）九月。爾後辦洋務者，莫不以「船堅砲利」一語，爲西洋物質文明之代名詞。咸豐元年（一八五一）太平軍興，胡林翼等陸續購置洋砲數百尊，其後肅清長江水路，攻克東南名城，多賴洋砲之力。當時並有西人參戰，稱爲洋鎗隊，如英之戈登美之華爾等，並以善用西式槍砲兵輪，見重於當局。李秀成供狀有云「洋兵攻城其力甚大，百發百中，是以我救不及。」同治中興諸名臣對機械船砲特爲注重者，固爲太平軍一役之教訓。

考中國近代工業之興起，本以軍用工業爲發軔。仿製機械始於曾國藩，於咸豐十一年（一八六一）始設機器局於安慶，李鴻章繼之，於同治四年（一八六五）創辦製造總局於上海，同年南京天津

亦設立機器局，翌年左宗棠創設船政局於福州，多以製造船械爲主，偏重於海陸軍用。顧中國工業幼稚，新式武器大都直接購自外洋。時李鴻章以日本深心積慮，覬覦中國，乃竭力振興北洋海軍。光緒七年（一八八一）出使大臣許景澄在德國訂造定遠鎮遠鐵甲艦二艘，排水量七千餘噸。搭載十二吋巨砲，堂堂海上要塞，在當時不但雄視東亞，即比之世界各國之巨艦亦無遜色。後又自英德各廠訂購艦艇，陸續運到。光緒二十年（一八九四）中日戰爭，艦隊噸數言中國爲八萬三千噸，日本爲五萬七千噸，僅得我國之七成。黃海一役繼以威海之圍，我慘淡經營之海軍乃掃地以盡。此正曾國藩所云，「制勝之道，實在人而不在器，」第一次中日之戰，中國之失敗非由於武器而由於精神。

清太宗嘗云「我國士卒初有幾何？因嫻於騎射，所以野戰則克，攻城則取，」又復濟之以砲兵，故精强無敵。太宗既平察哈爾，諳地宜畜牧，遂置各牧場入關以後，又增設總管各官爲之經理，草肥土衍，雲錦成羣。康熙四十四年上諭「宋明時論馬政者皆無善策，牧馬以口外爲最善，口外水草肥美，馬畜自然孳息。前巡行塞外時，見牲畜彌滿山谷間，歷七八日猶絡繹不絕也。」清代置牧場於塞外，而內地無養馬之煩。北平爲戎馬漕米交會之點，清代漕運額定爲四百萬石，皆由河運，與前明同。道光中始復用海運：初用帆船，至通商後乃改輪運。招商局爲吾國最大航業機關，與日本郵船會社同時成立，（光緒十一年即一八八五年，）一則航線遍布世界，一則絕少發展，兩國經濟發展之差異，海運業爲一著例。十九世紀中葉以來中國之外患非復爲南下之鐵騎，而爲東來之戰艦。造船工業爲海運業之本，海運又爲海軍之本。觀於船政局招商局與北洋海軍之史實，即知我國近代國勢凌夷自非無故。

東北在明代本屬中國版圖，薩爾滸戰役以後，關外漢人多編入旗籍，稱爲漢軍。清初不准內地移民出關開墾，致有用之地拋棄如遺。及咸豐以後，俄人南下，日本北進，清廷鑒於內外情勢之變遷，始以招民實邊爲急務，燕齊生齒日繁，諗知關外土地肥沃，爭來耕墾，趨之若鶩，人口之數與年俱增，滿人漢化日深，終於完全同化。中東路之建築，（光緒二十九年即一九〇三年全路通車）尤有吸收移民吸收資本及開拓世界市場之功效。近半世紀來東北移民運動之蓬勃，在世界移民史上實爲空前。內蒙草地清初亦禁止漢人貿易耕種，及娶蒙古婦女，又禁止蒙人學習漢文，其防閑蒙人者無所不用其極。然承平日久，燕晉貧民孑身出口貿易耕種者不可勝計，以熱河多倫歸化城諸地爲中心，二百年來生聚日繁，或春往冬歸，習以爲常，或聚片分區，成爲土著。至清季邊疆政策一變，而西北放墾之議興。秦漢時代河套屯田之故跡，重視繁榮，至今塞北諸省凡已設縣治之地，大都漢勝於蒙，農重於牧。新疆之地，自乾隆中葉平定準部回部以後，即以郡縣之法治之，與關東塞北視爲禁地者不同，故漢人移殖者甚多。興屯教穡

次第舉行。伊犁濬通惠大渠，溉田數萬頃。民物繁庶，有中亞樂園之稱。同治回亂，全疆淪陷，光緒初年再經勘定，澳人隨大軍出關，以湘人為最多。因左宗棠所部皆湘軍也。東北與西北在國防上同屬重要，就經濟觀之，則東北廣大之松遼平原，為邊疆莫大之寶庫，以言國際關係，東北問題尤為繁複而嚴重。九一八以後，國際聯盟報告書有言曰「如斯情勢，世界各國無可比擬，一個國家在鄰國領土內，竟能享受絕對如此廣大之經濟及行政權利，而謂絕無條件有失！」又曰，「中國數百萬農民之移殖，確定該處將來永遠為中國之所有。俄論在法律上或事實上，欲使東北與中國分離，將來必造成一嚴重之領土恢復問題。」此固為明晰之斷語。中華民族有充沛之生命力，每當國力衰退之際，正為民力邁進之時，此歷史事實所屢次證明，而足以鼓勵吾人無限之勇氣者也。

（民國以來之兵器與軍資茲從略。 國父所著建國方略實業計劃一書為民國以來國防經濟學之鉅著自不待言。）

略論中國哲學與中國文學之關係

唐君毅

哲學文學關係之密，古今中外皆然，故人多有視哲學為文學之靈魂，文學以哲學為內質之論調。一切文學無不啓示作者之宇宙人生觀，即無不有一哲學潛存其間。即所謂為文學而文學為藝術而藝術之作家如唯美主義寫實主義者亦不能外是；但或不自覺其為一種哲學耳。就此而言，則此題亦與論西方哲學文學之關係者同類，幷無特殊之重要性。然有進者，即西方哲學文學關係雖密，然彼土文化之各領域就其自身而言乃各獨立而不相犯。即文學皆以哲學為內質，而文學本身究位于哲學之外。如所謂唯美主義寫實主義之文學雖亦潛存一種哲學，其用以主張為藝術而藝術為文學而文學之理論，本身亦為一種美學之理論而屬於哲學中，然彼等終不願自標附於一派哲學，即由於其念及文學之獨立而然。然在中土則所謂文化之各領域素未截然劃分，故中國傳統之書籍分類，如七略四部之分，均以書籍體例而分，不以學術之對象屬於何類文化領域而分。此中尤以哲學文學中之分劃為難。集部之非同於文學，如子部之非同於哲學。而經史二部政治哲學文學者所同讀。近人以習於西方純文學之名，欲自中國書籍中覓所謂純文學，於是只得專以三代辭賦唐宋詩歌元明劇曲明清小說為文學，如時下流行之文學史是，然其不足以概中國文學之全，實為有識者所共知。紀事之史編年之書，四史以外不盡雜為文學鉅製。然凡以立意為宗同於哲學者，則十之七八皆會可謂之文學。昭明太子所謂姬公之籍孔父之書老莊之作管孟之流，何不皆為文家所宗？此文學哲學二類之書不易截然分劃，乃中國文學哲學特徵之徵一。

中國文學哲學關係之密，復可自中國文學之名與學術之名未正式對待見之（蓋中國學術即以哲學為主，）文之為義，在先秦本賅學術文化。而漢言文學亦指學術；魏晉以降，有文筆之分，而乃漸似有別於他學之文學。然核實而談，當時論文家所謂文如昭明太子所謂：義出乎沈思，事歸乎翰藻；梁元帝所謂：綺縠紛披，宮徵靡曼；簡文帝所謂：為文且須放蕩；皆旨在表示其對文學所宗主，而非眞正界定文學之內容。而旨在界定文學之內容如劉勰之文心雕龍，其書以原道宗經，然則固未嘗截然別學術於文學之外也。曠觀中國文學史上，如有將文或文學與學術對待時，其意皆以文或文學為文章作法。如西方所謂文學為一特殊之精神表現方式之說，中國所未嘗有也。則文學之名與學術之名未嘗對待乃中國文學哲學關係特密之徵二。

中國文學哲學關係之密，尚不僅此，又可自中國文學家各不願自居於文學家而求齊於哲人於學術文化本身有所貢獻見之。故揚雄悔其少作而曰雕蟲小技，壯夫不為。作法言太玄以擬論語易經。韓愈終身不過一文家，而自謂上承孟子。柳宗元答韋中立書亦以明道為言。以至如文徵明之流，亦欲定仁義之衷成一家之言。文人之不願自居於文人也如此。而第一流文人則可符於哲人所謂文學家之名，如屈原司馬遷陶淵明杜甫李白，皆非特文章雄伯，而無不對於宇宙人生之源有所窺見，中國文人之均欲自齊於哲人，此中國文學哲學關係特密之徵三。

不特中國文人均欲儕於哲人，而中國哲人亦咸求能文。吾人論西方哲人之書，則拙於文者比比皆是。如康德黑格耳孔德之文均晦澀不堪，非特以其思想之艱深也。然在中國哲人，則「言之無文行而不遠」早已發於孔子之口。故後代哲人闡理明道之作無不求文質彬彬，足以稱旨。惟墨子恐人買其櫝而還其珠，故樸質其文。宋明儒恐人玩物喪志，故有求工於文則害道之論，然諸理學大師之文固皆斐然可觀。中國哲人均欲兼美文辭，此中國文學哲學特密之徵四。

尤其進者，中國古代之學以歷史及哲學為主，而歷史旋即哲學化。文學之發展可謂後於哲學之發展。此與西方之情形不同。西方希臘之文學源於史詩，史詩原於游牧民族之遷徙無常；一面歌詠故事，一面藉抒情愫。故歷史先融於文學中，後乃獨立。而哲學則始於自然現象之觀察，其文化效用則屬於破壞歷史上之傳統信仰者為多，而屬於解釋歷史上之傳統信仰者為少。故哲學與歷史殊途，歷史對文學為後繫，而文學與哲學最初即有抗衡之勢。故希臘戲劇家諷刺蘇格拉底，柏拉圖欲逐詩人於其理想國之外。而中國古代則為農業民族，安土重遷，社會政治極早已有相當穩定之組織。農業民族順四時而行，時間觀念早發達，故有史極早。然農業民族居於斯食於斯環境少變異，遂少奇幻幽渺之思。而史詩之構成則必託於一定之歷史事實，再加以奇幻幽渺之思，如荷馬之奧德賽等可證。故今推測中國有史時期當極早，而古代歷史初即專紀人事，繫之年歷，於是多保實事

而無文人任意加以想像構造之餘地。中國神話之無系統亦當由於此。抒情之詩雖謂始人即有，然斷章零曲個人吟唱，而非史詩之集體歌頌，不易傳諸久遠。故中國古代學術遺產之六經，實以史爲主。惟詩乃爲今所謂純粹文學。而詩起周頌，遠古之作已不可見。擊壤卿雲之詩，眞僞在疑似之間。故中國文學之流傳較歷史之流傳可謂後起。且古代詩之保存，當有賴於史官。采詩陳詩，不可謂無其事，故以中西較，則古代西方歷史孕育自文學，而古代中國則文學附於歷史。至於中國先秦諸子之哲學則自歷史中直接誕生，先秦諸子之思想，淵源於古代之格言如左傳國語中賢人之言之類，而此類格言正多出自史官；即不出自史官，亦係由觀察歷代禍福存亡之變所得。暨諸子時代，孔老以降，墨翟孟軻，皆據史實以言哲學，咸有所承繼於傳統文化，而以闡揚宣發之責爲己任。此正與西方哲學之與歷史傳統文化立於對待之地位者殊科。故中國哲學直承歷史而發展。先秦諸子著作既多漸以其著作取歷史地位而代之，哲學遂成爲先秦文化之中心。而文學遂不能如希臘之與哲學歷史成鼎足之勢，此以後文學遂恒與哲學混合而不分，文學之名之不與哲學對待，中國學人恒欲兼具文人哲人於一身之故歟？

以上所論乃係自中國哲學與文學關係之特徵論此種研究之重要遠過於西方文學哲學關係之研究，然此種研究尙有其重要過於西方文學哲學關係研究之點：其(一)爲中國哲學就其本身之性質言即特近於文學。蓋所謂文學無不貴想像貴直覺重體會，而中國哲人所論宇宙人生之理即處處待人之直覺體會，而後能識其意味，同時亦即賴一種想像力。吾人前謂中國哲人多能文，其所以如此者，正因所悟得之理有其不得不用文學性之具體事物的描述來象徵，或以一種文章的气度情趣來暗示之故。因此吾人欲了解中國哲學，最須持一種文學的態度，如純以讀西哲書之態度讀中國哲人之書，必不得其門而入。故吾人觀中國哲學最宜於從中國文學觀之其實，觀中國哲學之表現於文學者何如。雖中國文學中所表現之中國哲學思想不盡爲其最精深之處，而多只能表示其較粗淺膚廓一面，然吾人可自此粗淺膚廓一面而反溯至其精深之處，而使吾人較易把握之。其二爲中國過去若干相文學作品之優美處，吾人若不解其哲學亦不能了解。此由於中國文學之表達情感特重蘊蓄委曲，此又與西方文學之重直接激蕩之情志有異。故西方文學作品，較易使人嘆賞讚美，而中國文學作品則所賴於讀者之優柔厭飫涵泳浸潤者較多，故如讀者對中國之宇宙人生觀若根本不具同情的了解，中國許多文學作品之優美處，必致不能欣賞。

以上論中國哲學文學關係之研究之重要性竟。至於如何研究此題目，則可有二法。一爲自中國何類文學特盛而溯源於何類特發達之哲學思想。一爲提出一種中國文學哲學所共同表現之中國人之普遍的人生態度心靈活動之方式以說明中國文學哲學上各特

質。此二法的可用，今略舉用二法之例示如下。

一、中國詩文中寫自然之文學為世界各國冠，如所謂山水田園記游之詩文，以至隱逸遊仙之詩文均以寫自然為主。以此名之詩人文人如陶謝王孟韋柳等至多。然此類文學之興盛則與中國道家思想最密切相關。老莊之慕至德之世，安居樂俗，雞犬之聲相聞；莊子之言：「山林歟，皋壤歟，使我欣欣然而樂歟，」「乘夫莽眇之鳥以處壙埌之野，」「君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而返，君自此遠矣」此正後世詩人返於自然之先聲。劉彥和謂老莊告退而山水方滋，老莊之化為自然詩人，於自然詩人之無不樂老莊，寄老莊思想於詩文，皆足以證之矣。

惟吾人嘗中國之自然文學源於老莊思想實尚多不盡。以老莊之返於自然惟求復歸乎樸，遊心於塵世之外，以葆其天和，無累於物，逍遙絕待耳。雖老子虛心實腹之義頗極之同流渾光，並恣情邱壑，亦聲色之娛。誠知莊子之道在於屎溺，腐朽與神奇齊觀，得道之士在與天地精神相往來，遊心於物之初，則花鳥移情之事亦在所必紬。故中國自然文學之多，不惟原於道家返於自然之說，且兼源於儒家視宇宙為生生不息之機之流衍之義。此視宇宙為生生不息之機之流衍，道家蓋亦有之。然老子之術恢逆生以全生，莊子一死生以平得喪，宇宙生生之義非其所特重。而儒家則素以廣生大生之德屬之乾坤，以洋洋乎發育萬物，四時行百物生，為天地之心，「觀天地生物氣象」自昔儒者已然。惟儒者之業，尤重立德立功，故恆不願再遁於田園，然其視宇宙無往而非生機洋溢，皆為中國自然詩人得寄情世外而意趣盎然之故。如中國最早特以自然詩名之陶淵明，自其「不覺知有我，焉知物為貴」「形影神贈答之詩觀之，謂之道家可也。自其「野外罕人事，游好在六經」及羲農去我久之詩之仰讚魯中叟，則謂之儒家亦可也。其詩中最普遍者如「採菊東籬下，悠然見南山，山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辯已忘言」此忘言之真意非特莊子嗒然若喪其我之真意，亦即中庸鳶飛魚躍之真意也。又如「孟夏草木長，繞屋樹扶疏，衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬」鳥託於樹，樹繞吾廬而吾居廬中，草木之長，鳥之欣，吾之愛，相爭而同情，此即宇宙生機之流通而環抱之象。此非老莊思想本身所必具而正儒者之襟懷。即以後中國自然詩人之詩其表現之境界為儒或道，亦不易分。且儒道之思想本身亦愈至後代愈交融而互繼。而文人感物連類，宛轉無方，亦非家派之所限。大體辯之皆兼含儒道之義。惟或有偏重，如柳宗元遊西山，「悠悠乎與灝氣俱而莫得其涯，洋洋乎與造物者遊而不知其所窮，引觴滿酌，頹然就醉，不知日之入，蒼然暮色自遠而至，至無所見猶不欲歸，心凝神釋與萬化冥合」之類，則常謂得於道家之義者多耳。

二、中國文學所特重而與世界他國之文學不同者，第一為自然文學，第二為倫理道德文學。西方文學中以人生為對象者，或為英雄之歌頌，或為愛情之發抒，或為社會之寫實，中國者不長。中國文學中

無頌讚英雄之作，蓋中國人物可稱爲英雄者本少，秦皇漢武頗有英雄行徑者，中國人視之則暴君耳。且其終身非有眞正冒險奇創之行，仍非西方英雄之比。惟項羽喑嗚叱咤，可稱爲中國歷史上唯一之英雄，而司馬遷亦不能盡其讚揚之筆，後人更鮮歌頌之者。而詩人竟有爲「勝敗兵家不可知，包羞忍辱是男兒，江東子弟多才俊，捲土重來未可知」之詩者，不知英雄之所以爲英雄，正在其能直率承担光榮之失敗。英雄心理之不見了解於後人者如此。故即中國小說中亦無想像構造之英雄人物。三國演義中之關羽可謂義氣重，然以西方英雄之格繩之，則英雄之特質，與其謂爲義氣，不如謂爲意气及無盡之自信。如亞歷山大凱撒拿破崙之類是。故關羽仍非西方英雄之類，至於此外戰爭小說中之英雄，大多能戰三百合之類武將而已。下至如兒女英雄傳之類，評之者謂寫十三妹如生龍活虎，然亦俠義之士。俠義之觀念出於倫理，故十三妹終爲賢妻良母。以此而名之曰英雄，與西方布魯塔克之英雄傳之人物相較，豈不笑煞人乎？眞正男女之愛需表現於婚前之文學亦非中國之所長也。如詩經中「愛而不見，搔首踟蹰」「邂逅相遇，適我願兮」天眞樸質則有之矣，然試釋爲白話或一思其意義，則其情至癡獃而可笑矣。西廂記常人所喜讀之愛情韻文也，然其情始自「多病多愁身」見「傾國傾城貌」，甚無謂也。其文辭之美又是一事。別宴驚夢二齣，情致頗悱惻深婉，然乃在情定之後，已夾雜夫婦之倫理意味於其中，非純粹之男女初愛之情也。

縱觀中國詩文小說中，凡寫男女純粹初戀之情者大抵皆出於好色，而惟以身體之結合爲目的者也。此由中國之短篇小說如唐代叢書，今古奇觀，聊齋志異，更易見其千篇一律，如出一轍。才子佳人信有之，如是而已。紅樓夢言情傑作，除其所含之哲學意義外，其所言男女之愛，細膩曲折則有之矣，然尙非深純高貴之男女之愛。寶玉憨頑可喜，其於黛玉固有一往深情，然自其吃胭脂不見寶釵之臂而欲移於黛玉之身觀之，其愛情仍與色情爲鄰。黛玉兼自悼身世，其情誠可憫耳。以中國文學中所寫之男女之愛與西方文學家如但丁歌德雪萊拜倫瓦茲瓦斯莎士比亞所寫之男女之愛較，則見後者之視男女之愛，大率皆含豐富之精神意義。其視女性乃爲一人格之補足者，靈魂賴以上升者，以至爲形而上之一種象徵。故愛者不必求身體之結合，如哥德最後之與一最平凡之女性結婚，但丁之與彼特斯遇於天國，羅米歐與朱麗葉之遇於墳墓是已。故西方文學家之狀女子之眼如蒼空之星，是以傳遞天空之消息；狀女子之愛如日如月，足以照耀人生之行程。此與中國小說家之以身體之結合爲男女之愛之最後目的，紅樓夢之必繼以紅樓圓夢紅樓續夢，西廂之必繼以續西廂，牡丹亭之必還魂，長生殿之必求楊貴妃重返人間；狀女子之眼則曰秋波，狀女子之愛則曰溫柔，其高貴平凡相距遠矣。此外社會之寫實亦非中國文學之所長也。中國詩之詞曲幾無純粹寫實之作，小說戲劇中如紅樓夢金瓶梅之類，頗可見中國過去家庭生活之一面，只旁及當時

社會情狀。水滸傳狀中國之游俠社會，然實頂在寫人物，故或傳施耐庵著水滸乃先繪人物於牆上，而時時目想像其可能之性格，乃成水滸一書。元明雜劇爲烘託史事，亦不在狀社會之情態。儒林外史近人推爲社會寫實小說之巨擘，然亦止於士人，滿清末季之二十年目睹之怪現狀等寫及中國社會之各方面，然實受西洋文學之影響。以中國過去小說而論，或爲歷史小說，或爲神怪小說，或爲言情小說，或爲劍俠小說，而社會小說之名不與焉。故中國小說之寫社會但爲附筆，由此以觀中國社會亦不盡可覘，故史家罕取小說爲史料或史事之借鏡。此與西方寫實主義社會主義之小說，有意專以社會本身爲對象者迥然不同矣。

中國文學不長於英雄之歌頌，愛情之發抒，社會之寫實，然則中國文學烏乎長？長於倫理道德之文學是已。此與中國哲學之精神有密切相關之處甚明。西方英雄恒賴凡民爲供驅使之工具，而自成其爲英雄，故其意氣睥睨環宇若呈世界精神於馬上，（黑格耳讚拿破倫語，）足以爲無盡權力意志之象徵。西方哲學多尊重權力，故英雄爲所崇拜；然在中國哲學中則最惡的人爲工具，輕視權力本身之價值，如拿破崙之流自中國哲人視之，則善戰者服上刑，罪不容於死中國哲人意謂有德者修文思安安，光被四表，格於上下，修身而天下平，何待征伐。英雄之行爲中國先哲所不許，教化所棄，而英雄不易出矣。中國先哲於男女之愛，素主以禮節之。待媒而締婚姻，人格之獨立自竹，亦如士無介不見，惡相瀆也。禮教既立，而自媒爲醜行，以異性爲人格之補足者靈魂賴以上升者形而上境之象徵，惟習於西方宗教哲學思想者知之，古代中國無此類思想之流行。故賢哲之士於男女間自必潔身自好，而對於踰閑越禮者，大體皆放情肆志之流，此才子佳人之小說之徒以形色慕悅爲寫實也。至於社會之寫實，實則由於西方思想中本有社會獨立於個人外爲客觀實在之思想，故有專以社會本身爲對象之文學。然在中國思想中，則一方只知家族爲人與人結合之本於是社會組織不外家族之擴大；一方則視民吾同胞，中國實一人；社會存在我萬物一體之仁以外，社會爲獨立客觀實存之思想，亦中國思想中所未有也。中國思想所特重於有關於形而上或自然宇宙者不論，其關於人生者可謂純粹之人與人間之倫理道德，如五倫仁義之類之思想而已。故中國文學之所長亦在含倫理道德意味之文學。中國文學中無多男女之愛之文學，而特好者，多寫父子母子之愛兄弟之愛之文學，則世界各國無以冠之。惟近人治中國文學者多不解中國倫理道德爲何事。且交通發達，青年遠遊不歸，亦漸不解天倫之愛。而惟知男女之愛。而習文學者或不諳西方真純高貴之男女之愛，於是中國文學中之言男女之愛而辭有淫哇者反膾炙人口，特爲今之著文學史論中國文學者所喜徵引，而古人關於天倫之至情至性之作，遂被湮沒。不知人類若無此類之情，或不當入於文學，則已，若人類有此類之情而當入文學，則中國文學中此類作品之價

値，終不得而抹殺已。以余所見此類作品在中國古代文學中至不少，且罕有如近人所斥爲勸世格言者。人之以勸世格言視之，惟不解中國倫理思想不能體會其情耳，誠能了解中國倫理思想而體會中國古代人天倫之愛，則吾知其對於中國此類文學之有價值者所發現必多矣。此中國倫理道德之文學之一端也。其二端卽朋友夫婦死生離別之情之文學是也。吾今別夫婦之情與男女之愛者，蓋以純粹男女之愛多在婚前，不必有倫理意味，夫婦之情則爲男女婚後之愛而含倫理意味者。此抒爲男女婚後之夫婦之情及朋友之情多以生離死別之際爲對象，亦中國文學之所特長，而西方文學之所短。吾嘗謂西人之情其表現最深厚之處在其未得而求得之際，中國人之情其表現最深厚之處在既得而復失之際。一則追求仰望於未來，一則低徊顧念於既往。此差別在朋友兩性之情上亦可表現。故西人婚前男女相愛之詩可誦者至多，而悼亡惜別之作罕傳焉。西人求友時切相交時之書信，極表仰慕之情者至多，而憶故人思亡友之作罕傳焉。而中國則寫婚前男女之愛之作品好者極少，上已論之，而婚後夫婦之情之表現於悼亡惜別懷征人念遙想閨中久別重逢亂離後之相遇者，則好者極多。而寫節婦賢妻之情者，中國小說劇曲中好者尤多，如琵琶記尤著者耳。此非提倡女子守節，以女子當不當守節是一事，而過去女子之守節乃表示一種道德又是一事，以其爲忠於其所信仰卽一種極高之道德，道德之本質本不在其所信者如何，而在其能忠於其所信耳。故此類寫節婦賢妻之情之文學，仍有其本身之價值。今人之以反對節婦賢妻之道德觀念而併否認其道德之情緒及此類文學之價值，實自外論文學而非自文學論文學也。復次中國言朋友之情之文學亦以別後相思之書札詩詞與死後之祭文挽詩好者爲多。關於此類文學只流爲應酬之作，而多濫調濫套，故人對之不生好感。然其好者如魏晉君臣間之書札，古詩中如蘇李贈答杜甫夢李白納蘭容若及顧貞觀爲吳漢槎作之金縷曲之詞者，自不可掩。而此類好者之仍不見重於今世，則由今人之愛大者則擴至國家人類，小者則惟限於男女，交通既發達，相識滿天下，友好既多，情致反疏，故於古人友朋間死生契闊之情，不能體貼，而此類文學之價值遂不復被重視。若誠能留心於古人之情中，則此類文學之價值與上所論關於夫婦之情之文學價值，終必爲人所認識。此中國倫理道德文學之第二端。其三，卽中國雖無西方之歌頌英雄之文學，然頌贊聖哲之文或爲稱道其氣象行誼作爲贊文——此類之文亦以流爲應酬而爲人所厭；或爲憑弔遺跡而懷仰高風，則詩中此類好者頗不少。至於游俠之士在古代中國人心目中之地位卽適相當於英雄在西方人心目中之地位。中國游俠與西方英雄之不同則爲英雄之力在使人忠己，游俠之德在忠於他人。前者之本質在意氣與自信，後者之本質在義氣與不負人之信念。卽與西方中世紀之武士道亦不同，以中世紀之武士道以服役於人卽服役於上帝，遂求人而服役之，中國之游

俠之盡忠於人乃所以踐己對人之信約或諾言。故由游俠舍生取義，急於為人而不為己單身提劍入虎穴身輕鴻毛猶輕，不顧父母之恩，不幸妻子之愛，嘗欲為國士酬知己，一諾堅於千金」此不僅游俠列傳中人如此，即刺客列傳中之豫讓聶政荊軻，信陵君列傳中之侯生門下皆此類之人。吾人讀梁任公所編中國之武士道，即知此種精神乃中國古代人道德生活極重要之一面。此種精神與春秋時尚信義之道德思想及墨家團體中自定法自守法之思想有密切關係。逮至後世此種俠義精神不表現於廊廟而表現於民間而成為下層社會之道德，及今江湖袍哥中猶多少保存之。然已漸失其真表現此種精神之文學以史記中之若干篇為好，漢魏樂府中亦尚不少類此之作。陶淵明尚有詠荊軻之詩，六朝綺靡之風被文壇，而此類之作遂隱而不見。唐詩中邊塞之作但頌武將之勇，已非游俠文學，游俠之士忠人之事，不求顯名，非同英雄之喑啞叱咤，故沒則已焉。然三國演義中之關公之遂漸成神而與孔子并列，猶足見此潛伏之精神歷久而益普被於民間焉。故今中國之游俠文學雖已早絕響，史記之此類之作，樂府中之此類之詩及一部分之俠義小說猶有發揚之價值，以其代表民間流行哲學思想之一端也。除此二者而外，中國倫理道德思想之表現於文學者即為自個人道德意識出發而憂國勢危亡民生憔悴之作。此類之作亦以中國為偏盛。西方文人之感國家社會之危機時，多即自去參與政治或從事革命，若從事文學創作，則代表一種社會的道德意識，而在激勵宣傳之作，非特表示個人之道德意識。而在中國則不在其位不謀其政，真正革命之思想自古未有，故在當亂離之世，則文人惟有寄其個人憂國憂民之情於詩翰，而此類文學作品遂特多。如屈原離騷，杜甫陸放翁等之詩是也。此類之文學雖亦似寫社會之實，故杜甫有詩史之稱，然其非對社會本身為宣傳激勵社會本身而作，實本於儒者民胞物與之思想，而發為悲天憫人之嘆。故與西方社會寫實之文學或代表社會革命之呼聲之文學，以社會本身為對象而創作者，終不可相提並論也。

以上論中國文學所特重而與世界他國不同之第一點倫理道德之文學竟。然此二點之根本意思亦極普通，此外尚有一點為中國文學所特重表現中國文學之特殊精神，而亦與中國哲學之根本思想相連者，即中國文學所表現之人在自然或宇宙中之根本情調是也。此可姑自兩面論之。一為悲感，一為樂感。以西方文學哲學而論，則人在宇宙內最大之悲感即人感各種由人生之矛盾之衝突。或為人之意願之力與宇宙命運之力之衝突，如希臘之悲劇，或為個人性格中各種矛盾的力之衝突，如莎士比亞之悲劇。或為個人無窮的追求，與價值世界經驗世界之探索不盡之衝突，如哥德浮士德之悲劇。或為罪惡之欲望與良心義務之衝突，如托爾斯泰之悲劇。然其悲劇之感生於矛盾之衝突則一。至於其樂感（此字不恰當姑用之）一面，則為人之意志之一種戰勝一種超拔，此或如斯賓諾薩之所謂

對自然之鐵的紀律必然命運之當靜的觀照，或如叔本華之所謂對於自己意欲之智慧的擺脫；或如哥德浮士德最後之對於自己未來無盡努力之絕對的信念；或如許多宗教家哲學家之對於上帝之永遠的皈依，依賴上帝萬能之力以拯救自己於罪惡及一切矛盾衝突之外。此在西方詩歌中多有之。然在中國文學哲學中，則人在宇宙之根本情調，其悲感一面固不生於感宇宙人生之力量之衝突；樂感一面亦不生於人之意志之一種戰勝超拔。蓋中國哲學中卽素無視宇宙人生爲各種矛盾力量會萃交戰之場所，而以人之命運與幸福卽視其對此各種矛盾力量解決至何程度而定之思想。中國哲人視太和之氣爲貫乎人心與天心者，故人之責任不在解決呈於人心之諸矛盾力量，而在將吾人生命中原有之人與宇宙之和諧使之繼續擴充。故西方文學中所表現之人生悲劇之感，純粹中國人所難了解者也。然中國人亦有其特殊之人生悲感，卽中國文學中所表現之人生無常之感。此種感情乃深植根於中國人之靈魂者，蓋純粹中國人無彼界之信仰，無天國之信仰，無對於未來世界之信仰。純粹中國人所信仰者，惟其自身之生命，由此種信仰使純粹中國人皆爲現世主義者。然時間流轉，現在卽化爲過去，萬歲更相送，聖賢莫能度。求長生而長生不可得，求及時行樂而樂往哀來。此猶謂低等之文人思想也。然而卽第一流文人如屈原之「唯天地之無窮兮，哀人生之長勤，往者吾弗及，來者吾弗聞」，陳子昂之「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下！」曹子建之「天地終無窮，人命若朝霜」，陶淵明之「人生無根蒂，飄如陌上塵」，「人生似幻化，終當歸空無」，何一非人生無常之感耶。故霸氣桓桓之曹孟德，有譬如朝露之嘆；雄才大略之漢武帝，有少壯幾時之悲。縱觀中國文學中此類人壽短而時間無盡之感，蓋無處不有之。而由古詩十九首至魏晉之際佛教初來而未盛之際，此類情緒之表現於詩文者尤極其哀愴之至。卽佛教輸入以後，而詩人不眞信西方世界者，亦咸有同類之情緒。自此義論之，中國人之人生一面爲最重現實者，一面卽爲最富人生如夢如幻之感者，此在中國有名小說家之基本情調亦可證之。如水滸傳之寫百零八條好漢可謂驚天動地矣，而其最後則以一夢收束之，而觀施耐庵之水滸序，尤足見其爲一尼采所斥之虛無主義者。紅樓夢之以夢開始而終於寶玉爲僧，更無論矣。三國演義作者志在述劉關張孔明之忠義，而其開卷之臨江仙詞，吾尙憶及之，卽爲「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄，是非成敗轉成空，青山依舊在，幾度夕陽紅！白髮漁樵江渚上，慣看秋月春風，一壺濁酒喜相逢，古今多少事，都付笑談中」，亦人生虛幻之意識也。名劇曲如西廂桃花扇最爲人所傳誦，而西廂以驚夢終之，桃花扇餘韻充令人生「興亡滿眼盡雲煙」之感。歸元恭萬古愁曲中間數段忠憤塡胸，然最後以「俺唱這道情兒歸山去了」一結之。故中國文學含今昔之感最多，好者弔古憑高之詩文，恆令人吟詠不置，而唏噓感慨也。此類之文學在西方皆因無之，然西方人終信

神之世界及未來之世界。而中國哲學則素未建立人之此一種信仰，故其此類之情不及中國文學中所表現之深也。

以上自悲感論中國文學中所表現之人在之宇宙，情調竟然吾人尙當知在另一面卽本於同一之厭世主義而中國人在宇宙之情調尙有其樂感一面表現於中國文學中者。然此非謂源於列子楊朱篇一類思想之享樂主義文學，如今朝有酒今朝醉，明日愁來明日愁之類。以凡持今朝有酒今朝醉者，皆昨日曾愁而明日必愁，不能眞對人生有樂觀之情調者也。此乃謂出自眞正「中國樂天自得之哲學之樂天自得之文學」。中國樂天自得之哲學與西方哲人之由信人之意志可有一種戰勝超拔而樂觀之思想，迥然不同。蓋後者出自能所對待之心境，而前者出自能無所對待之心境，前者出自生命活動之超過一種限制而感一種自由，後者出自對於生命活動本身之自發性有一種自覺而感自由，前者多爲自信志氣可通神可通宇宙本體之自由，後者多爲自覺志氣卽爲神卽天地之自由。中國哲人常能深體斯義，故不自信一彼界天國未來世界，而信當下一念清明，則彼界天國卽在吾心，未來之無窮可能皆具於當下充塞宇宙之眞心。循此人生態度則能生順死安，視死生如晝夜，蓋心一不離當下卽無時間長短比較，念凡時間比較之念皆心離當下，自外看生命者也。若心放內看，唯其當下所當爲，則「一念萬年」，非同語怪，理實尋常。此中國哲人之所以不必信不朽，而能自絕於人生無常之想，反無人而不自得之故。惟中國一般文學家，能體斯義者少，故以量而論，則由現世主義之哲學影響於文學，反以其遮蔽天國未來世界之信仰而引起之人生虛幻之感者爲多。然第一流之文學家亦咸能多少表達此義於文學作品，而陶淵明於此所得尤深。故其一方雖有人生幻化之感，一方則「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復更多慮；」「聊乘化以歸盡，樂乎天命復奚疑；」「形跡憑化往，靈府常獨閑」之句亦不少。此外文中如蘇東坡赤壁賦，「自其不變者觀之，物我皆無盡也。」詞中如張惠言水調歌頭之「千古意君知否？只斯須」皆不過將此意點明者。文學本非說理，故明說者少。惟宋明理學家詩詞及僧道詩詞多明說又恒墮理障。然隱含此意者則中國文學中一切眞正曠達超脫之情，無論於寫自然或敍人事時表現者，蓋均直接間接原於此種情調，就中尤以精寫自然而暗示此意者爲多。今不能一一論，此種之情乃中國文學中所獨寫，非西方文學中所能共鳴者也。

以上所論乃係指出何者爲中國文學所特重，而溯其源於中國哲學。第一點就自然說，第二點就人生說，第三點就人與宇宙關係說，然此每一點均可再加分疏，而引出其他問題。但此本非求賅備，而只在說明第一種研究法，至於第二種研究法，今不及多論。所謂第二研究法者乃在分提出中國文學哲學所共同表現之中國人之普遍的人生態度心靈活動方向，以說明中國文學哲學各特質。此法與前法本不同，蓋前法但就已有中國文學哲學之事實而求其與中國哲

學思想相照應之處，後者則須以靈匠先構成一虛空的中國式的心靈之模型，而將有關之哲學文學之材料納於其中，而觀此諸材料之內容意義相照應之處。譬如在此中國式之心靈之模型中，吾人可以前所提到之天人合一之觀念或現世主義之觀念為其中心而視中國人之心靈之其他活動及各種人生態度之變化皆繞此中心觀念而轉，或自此中心觀念輻射而出。吾人亦可不先假立一中心觀念而標出各種心靈活動之種類，如求真之活動，求美之活動，求愛之活動，求靈力之活動，求善之活動，各種求一種價值之活動。或標出自中國人之人生態度中所涵蘊之各種意識：如空間之意識，時間之意識，物質世界之意識，生命之意識，心之意識，人之意識，人格之意識，神之意識。或標出中國人之心靈或生命向周圍之各種性向構成之論理的形式：如好對稱的形式，好反覆的形式，好循環的形式，好納大於小的形式，而觀其共同表現於文學哲學者及何者為非共同表現於文學哲學者。吾人若如此研究，則不僅限於了解何類文學為中國所特重，且能了解中國文學中所表現之中國式的美感之種類，表現美感之方式，中國文學特殊的體裁之哲學意義（如中國之駢文律詩之重對仗，我在昔年所作之文中即指出其與中國陰陽相對之哲學有關，並以駢文之最早者即論陰陽相對之易傳文言證此乃其精義顯者。）中國文學特殊的象徵法之哲學意義（如中國文學中喜以植物象徵性情而不喜以動物，此即與中國哲學中重自然之生命活動而不重顯露之生命活動相關——此言有語病讀者會意今不暇申述——）而可重建一種中國文學理論之體系。惟此種研究必須自更廣博的眼光出發，且須暫將治文學史的態度完全擺脫，於一切文學作品均不當問其在何時為何事而作，惟當觀其所象徵之精義，而體會其中與中國哲學之關聯之處。經此種研究然後吾人乃可對中國文學漸有正確之估價，而可決定今後之中國文學當如何補昔日之短以開拓其前途也。

談西洋文明

黃尊生

西洋文明是個甚麼東西呢？講起來頗不容易，誠如法國人所言：「你不解釋，我還明白，你解釋了，我反弄不清楚」所以有許多名詞，解釋起來，不免有這個毛病。不過這四個字「西洋文明」，大家已經熟習，一講起來，即約略知道他的含義，所以還是不加以解釋為好。

中國人對於所謂西洋文明的看法，有幾個時期，每個時期，都懷着一種不同的態度，而大別之，總不外一迎一拒，拒之至相當時候，則迎之，迎之至相當時候，則又拒之，有時拒中帶迎，而迎中又帶拒，其所以迎拒不一，忽彼忽此，無非對於西洋文明始終隔膜之故。而今抗戰

已經到了第七個年頭，百年恥辱（不平等條約）一旦廢除，中國與國際間重新樹立過一種平等的互助的關係，此後世界和平之建立，中國與有榮焉，所以我們對於所謂西洋文明，實有重新估價與澈底的再行認識之必要。

所謂西洋文明，大家都知道發源於希臘，希臘這個地方，從地理上的位置來講，本來就有一半屬於東方，在小亞細亞那部份的希臘，固無論矣，即在愛琴海的那些島嶼，亦有一半靠着小亞細亞的海岸，帶着很濃厚的東方色彩，而希臘最初的文明，即以伊奧尼亞 Ionia（亞洲希臘）的文明爲基礎，所有哲學，科學，文學，美術，地理，歷史之學，差不多都發源於伊奧尼亞（亞洲希臘），所以把希臘文明喚作西方文明或歐洲文明，實在有點不大妥當，後來由希臘經過羅馬，經過中古，經過十五六七世紀，而演爲近代的西洋文明，這種文明已經包含不知幾多東方的原素，其中猶太的，阿剌伯的，波斯的，印度的，中國的，蓄積起來，很有可觀，至於希臘本身所承受於埃及巴比崙文明之遺產，則更不用說，由此可知所謂西洋文明，並不一定是西洋，亦不完全是西洋，所謂西洋人者，硬把這種文明看作完全的純粹的西洋，固然不妥當，而我們中國人也把他看作十足的西洋，拿我們中國的文明，和他對立，成了一種對抗的形勢，這也是一樣的未見得妥當。

其實西洋兩個字含義很不清楚，從前中國之所謂西洋，實即現時之南洋與印度洋，現時之被稱而且自稱爲西洋人者，即爲葡萄牙人，此爲狹義的西洋人，至於廣義的西洋人，則很不清楚，俄羅斯人希臘人與塞爾維亞人是否西洋人呢？頗值得討論，這是西洋不一定文明，文明不一定西洋之一種看法，如果撇開西洋兩個字而言西方，則更不清楚，所謂西方者，是歐洲對亞洲而言，如果對美洲而言，則美洲爲西方而歐洲爲東方，若從亞美兩洲言之，則美洲爲東方而亞洲爲西方，可見所謂文明者，與西方不西方沒有多大關係，我們以爲現時的世界文明表現得最清楚的，是其時代性，而非地方性，拿地域來講，巴爾幹半島諸邦，與西歐諸邦，同在歐洲，而其彼此之文明，顯有不同，反之，日本遠在亞東，其文明與西歐英德諸邦，則有許多相同之處，可見現時所謂文明，不因地域而同，亦不因地域而異，但如果拿時代來比較，則一百五十年前的歐洲，與今日之歐洲，眞有天淵之別，可見兩種文明之不同，是時代使然，而非地域使然了。

其實二三百年前，中國的文明與歐洲的文明，並沒有如何不同之處，平常一般人總說，西洋文明是動的，中國文明是靜的，西洋文明重物質，中國文明重精神，我們以爲未必盡然，在中古及近世初期的意大利，的法蘭西，他們的文明也是靜得很，他們的生活也很有詩意，拿威尼司 Venice 一個地方來說，這是一座水城，浸在亞的里亞海中，有詩意，有靜味，有古香，全城無一輛車馬，無過度的喧嘩，祗有教堂的鐘聲，祗有舟人的晚唱，祗有音樂，祗有美術，祗有澄碧的海波與蔚藍的天色，有時閒過石橋，看看那些臨水人家，雙扉靜掩，雜花生在牆

角，便恍如置身幾百年前的世界，至於寺院裏頭的生活，則更不用說，這是何等的靜穆，反之在中國，我們絕不能說中國文明祇重精神而不重物質。我們以爲中國文明是十分注重物質的，先王創制，首先注重耕稼陶漁及一切利用厚生之器，這是不是物質？等到人民生活過得去，則又注意到冠裳軒冕，宮室明堂，鼎彝鐘鼓，這是不是物質？降及後世，文明愈發達，則物質愈繁榮，物質愈繁榮，文明亦隨之而愈發達，我們翻開全部中國文明史，其實際生活，無非表現物質文明之代代進展，所謂上國衣冠，即表示物質文明之極盛，不然，羶肉酪漿之徒，何以一來到天朝，便驚歎到匍匐俯伏而不敢仰視呢？墨翟之徒，摩頂放踵，最稱苦行，然其學始終不行；儒家立說，雖亦推崇仁義，力戒奢華，然總無人贊成茅茨土階桐棺三寸之說，這又豈非中國文明注重物質之一個明證？

總之，中國人是十分注重物質文明的，他們食則愛珍饈，衣則愛羅綺，居室則愛雕梁畫棟，甚至文人之生活，雖極清淡，然亦愛講究園亭，講究花木，講究書齋，講究几桌，講究鐙扇，講究筆硯，講究紙墨，講究陳設，講究烹茶，講究飲啖，眞正講起來，普通的西洋人，還遠不如中國人之愛事事講究，而何以我們後來會反對物質文明，硬說中國文明祇注重精神，而不注重物質呢？我想這是起於一種有意無意的反動。中國文明本來極盛，當唐宋郅治之時，典章文物，燦然大備，歐洲人還是過着一種黑暗時代的生活，但是後來我們遠不如人了，自鴉片戰役以還，中國國勢，一落千丈，這一百年間，正是西洋抬頭，中國衰落之際，一方面受人欺凌，一方面感覺到物質落後，相形之下，自然而然會生出一種反感，由是做成一種中國文明與西洋文明對立之說，彼以其動，我以其靜，彼以其物質，我以其精神，這自然有一種很強烈的存在的根據，此不祇中國爲然，即印度亦然，甘地所倡之手織機，完全是對抗英國商者之紡織工業，假使甘地是英國人而不是印度人，他的論調和他的態度，大約未必會這樣。

實在講，現在世界上祇有一種文明，即現代文明，不分南北東西，不問國界種界，這是一種混血的雜種的東西，斷斷不能爲任何一國任何一地所得而專有，他是千百年來全球各地人民共同努力之結果，這種文明普遍的屬於全人類，爲全人類所公有，故中國亦不能自外，如其自外，這便是太狹隘太鄙陋而太無勇氣，自然這種文明，是由傳統的所謂西洋文明所演變，不過時至於今，他已經脫離那個狹隘的西洋的範圍，而入於一個普遍的嶄新的世界的領域，我們接受這種文明，並不是在文化上向洋鬼子投降，而是享受全人類所應得的一種公有的權利，過去中國文明，曾採擷了不少外國的東西，如六朝隋唐之佛法，明清兩代之天文曆算，果木中之葡萄苜蓿，花卉中之素馨茉莉，珍寶中之珊瑚瑪瑙，藥物中之茴香玉桂，樂器中之胡笳琵琶，建築中之寺塔，音韻中之反切，我們並不覺得可恥，相反的，這適足以見中國文明之博大，之取精用宏，之包羅萬有，所以如果我們想恢復

當年漢唐之盛，則非用全力把現代文明承受過來不可。

所謂現代文明，其特點何在呢？最主要的當然是科學，科學所以講求眞理，亦即所以代表眞理，如牛頓，如加利略，如解伯勒，自從他們的理論一出，宇宙間的眞理，即漸漸呈露於人們的眼簾，由宇宙間的眞理，自然界的眞理，而引出社會間的眞理，與人事界的眞理，使眞理能够卓然存在於自然界與人事界之間，一洗人類過去幾萬年之迷信之狂妄之愚昧，這是一件何等偉大的奇蹟？

人類一旦脫離愚昧，脫離幾千年來種種思想上習慣上之傳統的縛束，即可以回復其人格之獨立，而得獨自尊，此種人格之獨立與自尊，過去祇有少數哲人學者能够享受，而今則可以普遍於比較多數之大羣，這是現代文明最顯著的一個特點。

科學本來是一種純粹的不涉功利的東西，但他們的理論一旦應用起來，而成為實用的科學，則其造福人類之功，便偉大到不可思議。科學應用到物質，則可以提高人類的能力，使人類能力偉大到萬分，能力增加，則物質增加，財富增加，同時人類的幸福，亦隨之而增加。科學應用到醫藥，應用到航海，應用到農業，則可以減少人類之痛苦，延長人類之壽命，減少風濤之險阻，增加航海之安全，維持民食與健康，減少各地之水旱饑饉。因為科學應用到各方面，所以近百年來社會生活，全部改觀，社會生活改觀，道德審美之觀念亦隨之而改進，科學與審美，科學與道德，直接間接都有很大的關係，將來新世界之新道德，必然經過一二百年間科學精神與藝術精神之陶冶，這是無可懷疑的。

輸入中國這一二百年間對於現代文明，尤其是對於科學文明，因爲種種關係，沒有甚麼貢獻，這是無可諱言的，但我們不必因此自餒，文明是很長遠的事，不在眼前日晚的事，過去四五千年中國對於世界文明，曾有過不少的貢獻，將來一百幾十年後中國對於世界文明，亦必然有一翻很偉大的貢獻，無論對於歷史地質方面，對於語言文學道德哲學藝術方面，對於魚鳥走獸昆蟲花卉草木醫藥科學方面，中國將來的貢獻，都有很遠大的前途，所以我們對於現世界的文明，儘可以衷心接受而無所用其畏怯。

自然有不少的人，對於現時的所謂物質文明，很看不起，而表示反對，不過他們儘管口裏反對，但心裏頭卻捨不得那種已經獲得了的物質享受。拿電燈來說，這不過是物質文明中一點很小的微物，我們自從沿海遷入內地之後，久矣乎見不到五十燭光一百燭光的東西，這幾年間，我們已經領略盡那種挑燈夜讀的滋味，這種滋味偶然一嘗，當然覺得很雋永很銷魂而很有詩意，但如果年年月月，都對着這麼一個油盞，那便覺得貧乏可憐，覺得這種生活之去太古不遠，從而覺得光線發生問題了，目力發生問題了，讀書的效率發生問題了，一切都發生問題了。可見文明祗能前進，萬不能開倒車，所謂易雕宮於穴處，反玉輅於椎輪，雖好古之人亦有所不取。

或者有人以爲中國與西洋，種族語言習慣信仰，太不相同，所

謂現代文明，何能大同而强其一致？此點亦未嘗無道理。但我們要知道，科學文明，全世界必然一致，現時世界上祇有一種數學，一種化學，一種天文學，一種地質學，一種航海學，一種土木工程學，無東西南北種族國界之別，不過在藝術思想風俗信仰而言，則必然盡量表現其地方色彩之不同，此不僅法國與德國不同，英國與意大利不同，即同在法國，亦有南北之差，正如在中國一樣，江南佳麗之地，黃河以北之民，一切風尚習俗，文學美術，均有顯然之差別，然此實無礙於中國文明與世界文明，反之且足爲中國文明與世界文明增其彩色。江南之紈綺，燕北之重裘，巴黎之時裝，馬德里之鬢髻，哥薩克之佩劍束帶，阿剌伯之闊袖寬袍，還有何不可呢？

我們現在應該下一個決心，準備埋頭二十年至五十年，把現代文明在中國眞眞正正的樹立起來，必要經過這個階段，然後中國文明始能對於世界文明有眞正的貢獻。過去我們對於所謂西洋文明，認識太嫌不够，所以此時亦應該從新再作一翻徹底的認識。認識並不是一件很容易的事，祇憑讀幾本洋書，出洋留幾年學，這是不够的，古人皓首而後能窮一經，一經尚且如此，何況人類社會之文明，不知複雜幾多。過去幾十年間，我們不斷把西洋文明搬過來，而搬來搬去，總弄不好，一旦弄不好，便說其不合國情，而加以反對，而不知其過失乃在我而不在彼，所謂不合者是我們不合，而不是他們不合，其所以如此，第一則由於我們太固執，第二由於我們太淺嘗，第三由於我們太懶惰，這三點合起來，便做成一切畫虎類犬的對西洋的「貌襲」。拿一件最容易的事來講，新式標點，自五四提倡以來，已經有二十多年歷史，而點來點去，至今還是點到一塌糊塗。所謂西文標點，最常用者不過兩個，一，逗，二，點，此外均用途有限，至於：雙點，！感歎點，則非萬不得已不用，有時終一本小書找不到一兩個，而現時一般人乃更迭亂用，隨便一封公函，敬啓者之後即來一個！，此請公安又來一個！，昔歐公修五代史滿紙嗚呼，此猶何其不幸而有此徵象。又如種樹，也是最容易的事，自提倡植樹節及路旁種樹以來，已不知種過幾多，而人家所種的，繁茂青葱，我們所種的，歪斜矮弱，有時則種一株死一株，這是甚麽緣故？又如印花稅在稅制上本來是一種良稅，各國行之已久，然自推行中國以來，不知流弊幾多，有些地方，簡直成爲病民之具。以印花稅之簡易，標點種樹之微，尚且如此，何況一切關於政治上社會上之制度之建設？我想有些人一定歸咎於遷地之不宜，江南有橘，逾淮而枳，這當然是道理，但中國之橘移至美洲，依然爲橘，而且爲更良之橘，中國之蠶絲，移至日本法國意大利，依然爲蠶絲，而且爲更良之蠶絲，這又何說？大抵遷地不良之說，祇有一小部份的道理，其餘大部份的責任，仍然要由我們自己負擔，歸結起來，總不出上頭所講之三點，一固執，二淺嘗，三懶惰。我們須要徹底明瞭佛法之如何傳入中土，與中土人士之如何研究佛法，然後能明瞭天台宗淨土宗之產出，與後來宋明理學之產出。所以。如果我們祈望將來中國文明

能夠在世界文明上頭放一異彩，則我們便要把這五十年做準備的功夫，而此時最要緊的是對傳統的所謂西洋文明從新再作一翻澈底的認識，加以一翻新的估價。

五十年來中國財政之變遷

朱伯康

甲午中日戰爭於今已四十九年，至明年恰為五十年紀念。吾人在抗戰第七年之今日，回憶過去之歷史及今日之進步，無限感奮。茲篇所述僅及財政一端，亦可窺知獨立自強之不易及建國之艱苦，願往瞻，吾人尚須特別努力。

英人一八九四年中日戰爭爆發，政府支出突然增加，一切戰費必需的臨時費均須於外債籌求出路，其時中國向匯豐銀行借入債款計有二項，一為一八九四年數目凡一千零九十萬兩，一為一八九五年之三百萬鎊。戰爭結果，中國不幸失敗，於一八九五年四月簽訂馬關條約，朝鮮被割，外須賠償戰費二萬五千萬鎊於日本，後以俄法德干涉還遼，中國又須出費三千萬兩作為補償贖回之用，於是此次賠款共計為二萬三千萬兩之巨大數目，分八次於七年內還清。為了這種巨大賠款之清償，清政府遂於一八九五年借入下列外款：1. The Franco-Russian Gold—Loan 即所謂俄法金借款者，總數為四萬萬法郎，利息四厘，規定於三十六年內償還，每年本利合計須償二一•六五〇•〇〇〇法郎，担保在海關收入之外，由俄國政府特別保證，債務在彼得堡巴黎及里昂三處發行，折扣九四。2. The Cassel Loan 普通名為卡薩爾鎊款，數目英金一百萬鎊，利息六厘，由麥加利銀行承辦。3. The Arnhold Karberg Loan 所謂瑞記借款者，亦同係為英金一百萬鎊，利息六厘，担保品為常關收入，分二十年償還，每年應償本利六萬六千鎊上下。第二種借款償還之辦法與此處同。

一八九六年對日賠款第二種償還之期已屆，中國無法籌付，又向匯豐銀行及德華銀行商訂借款一千六百萬鎊，關於此款之前後經過，有可以說明者，即當時俄法與英德兩集團在華競爭投資之事實是。其時俄國勢力澎漲及於滿蒙，一面築鐵路伸入中國境內，視滿蒙為其勢力範圍，另一面則與中國結好，並與法國提攜，企圖借入款與中國以獲得其他權利。英德則在華中華南，互相輔助以擴大其利益及投資區域。及借款之議起，英德銀行因知中國政府需應付對日賠款急需，勢在必借，匯豐德華兩銀行遂提議年息五厘，八九又二分之一折扣，清廷以較以前俄法借款條件為苛，欲勿借，乃向他處秘密籌借，又不果。爾時為俄法集團所知，法使乘機提議：一，俄法貸款與中國由法使作保。二，中國各海關收稅事宜改托法人經理。三，滇桂粵三省特別權利，應與法國。此條件提出後，俄使又從多方面慫恿之，清廷正

在磋議之際，英德方面以局勢嚴重，恐總稅務司英人赫德之地位爲法人所奪，又恐俄國勢力之擴張，妨害英國利權，匯豐德華兩銀行乃降低條件按去年俄法借款成案折扣九四，改年息爲五厘，以通商各口岸關稅爲担保，對於以後抵押之款，有儘先償還之權，此有名之一千六百萬鎊英德借款於是乎經五個月之勾心鬥角始正式成交。債券在倫敦柏林兩處發行，償還以三十六年爲期，自第一年起，每年四月一日照償本利九十六萬六千九百五十二鎊，以關稅收入儘先償還外，並發海關債票作連環保，至第三十六年償清。

一八九八年即光緒二十四年，付償日本賠款第四期又至，外人看中機會，加以利用。俄人曾先提議以俄人爲中國海關總稅務司代替英人赫德，並得南滿鐵路之敷設權，以爲借款給中國之附帶條件，英人方面則要求以英人監督中國財政及由緬甸（Burma）以達揚子江流域鐵路建築之特權。此種雙方競爭抗議加於清政府之困難，使清廷進退維谷，逼不得已，另想出路，要求日本政府對於此次償款之期間加以延長，延期二十四年償還。

但是，此種請求，毫無結果，終爲伊藤博文所拒絕，於是清政府不得已，仍走舊路，向匯豐銀行及德華銀行再借一千六百萬鎊，年息四厘五，以海關關稅收入及蘇州上海九江浙東等處貨厘，宜昌鄂岸皖岸等處鹽厘共約五百萬兩爲担保，限期四十五年內償清，每年三月一日爲償付期，年償本利共八三五・二三二鎊，債券仍在倫敦柏林兩地發行。

一九〇〇年即光緒二十六年，中國財政上又遭遇着一個重大的負担，此負担即基於義和團之役而來之大量賠款是也。義和團之役，是中國人民憤恨帝國主義侵略之具體表現，但因無正當的領導，國家之事，視如兒戲，以迷信的方式出之，終於失敗。於翌年即一九〇一年訂結北京條約，中國賠款總數爲四萬五千萬海關兩，合英金六七、五〇〇、〇〇〇磅。此數攤作廿九年內償清，利息四厘，依當時價值合計總數幾近十萬萬兩（九八二、二三八、一五〇兩或一四六、五〇〇、〇〇〇磅）自一九〇二年起，至一九四〇年止償完，依條約所規定償還時不以中國銀爲標準，而是以外國各該國之錢幣爲支付手段，因爲價格的上下與當時所計算之價格不同，中國又加上一重損失，此種損失即所謂磅虧是也。（註一）

因爲銀價逐漸下跌，中國所受之磅虧，僅在第一次的三年當中，損失已有一百萬兩。同時又因爲此次之借款又以關稅鹽稅爲抵押，更使外人干涉中國財政日深一日。中國關稅及鹽稅之全部收入，依當時數目，僅足付償以前歷次借款之利息，而對於此次大量的庚子賠款，當然無法應付，最後出路，仍是借款。清廷于一九〇一年又向匯豐銀行借款一百萬磅，以山西之煙草稅及百貨厘金每年約庫平銀八千萬兩作抵。年利五厘，期限爲二十年。每年還本五萬磅，此爲庚子賠款直接所引之借款。因爲此種借款以地方稅爲担保，於是更深入

一層，使外人干涉中國之地方財政。

然而此僅僅一百萬磅之借款，對於巨大之庚子賠款，仍不能應付裕如；賠款本身既以海關收入及鹽稅爲担保，但此兩者前已用作歷次借款之担保，清廷計無所出，乃環顧情形，不得不使各省分攤負担；被派分攤負担者計有十九省，共計總數爲一八、八〇〇、〇〇〇〇兩。但按此數解至中央者，亦不過數年，其後各省不特不解分攤之款，且併田賦各稅亦不如期認解，大權旁落，於是租稅之權，聽各省自己支配，遂啓後來財政分裂之局勢。中國政制及財政制度向採中央集權，至是時則集權之勢逐漸崩壞，地方分權之勢日盛，久而久之，遂造成以後民國初年軍閥割據之局面。此種局面之造成，財政上追求之不合理，實爲其主要原因。

中國之向外借款除上述基於軍事目的及賠款而外，在此時，尙有一些基於經濟與交通之目的而舉行之借款，自一八九八年至一九一一年間，中國所舉行之實業借款，凡二十次。其間最重要者爲鐵路之建築，如津浦鐵路，滬杭甬鐵路，平漢鐵路，廣九鐵路等借款，以及尙有一些電信借款。但此種借款，往往借興辦實業爲名，以挹注財政不足，或藉飽官吏私慾，爲害者有之，如淸末有名之四川爭路風潮，如滬杭甬路線原係兩省士紳計劃，籌資民辦而經政府批准者，後因外部侍郎汪大燮忽與中英公司商訂借款，遂釀起攻汪爭路風潮，皆係顯著之例。

在此時代，外國銀行在中國財政史上，扮演着重大角色，施用借款政策以操縱中國財政。蓋各國銀行集團初時是互相競爭，互相傾軋，至此，則見傾軋之結果，兩敗俱傷，徒足以降低利息，因此英法德美四國爲利害統一起見，組織四國銀行團，統一在華之投資政策。一九一〇年即宣統二年此四國銀行團（Four Power Group）正式成立，高唱「門戶開放」「機會均等」之口號，以實現美國國務卿Hary John在當時對中國新提出之政策。（註二）

四國銀行團，成立之翌年即一九一一年，借款二次與中國，共合英金一千萬鎊，此借款之大部份，用在幣制，故亦名爲幣制借款。其一小部份約三百萬鎊則用於開發滿洲實業，但此借款名義爲一〇、〇〇〇、〇〇〇鎊，而中國實得僅四〇〇、〇〇〇磅，其餘的部份須俟中國政府接受投資各國關於幣制改革之建議，方可交款。

此項幣制借款之條約於一九一一年四月十五日簽字，對於四國銀行團中國政府允許之有投資中國之獨佔權。該條約之第十六條之規定云「中國政府假使對於滿洲實業之開發需要外款或與滿洲各種企業有關而需要外資幫助者，則簽字此條約之銀行團有優先參與投資之權」。（註三）一九一一年十月中國革命（即辛亥革命）爆發，武昌起義，清廷退位，是項條約訂定不久，將於倫敦開會，磋商改良中國幣制方案，淸廷曾遣代表列席，至是所謂幣制會議，遂無形停頓。

此時，中國財政自身亦有改革，其最著者爲財政預算之推行。一九〇七年卽清光緒三十三年所有清理財政章程，其第五條，卽訂定預備全國預算之事。一九一〇年卽宣統二年正月又頒佈預算冊式及例言二十一條，以每年正月初一日起十二月底止爲一會計年度。同年清廷卽頒佈一九一一年財政預算是爲中國財政史上第一次之預算。此預算由各省各衙門編制，經兩度審核，一爲度支部，一爲資政院，度支部核准之預算爲歲出總數共三八一、三五〇、〇〇〇兩，歲入總數共爲二九六、九六〇、〇〇〇兩，如是歲出入總計，則缺額有八五、〇〇〇、〇〇〇兩。但經過資政院修正之數，則歲出爲一九八、四四〇、〇〇〇，歲入爲三〇一、九一〇、〇〇〇兩。如是不但無缺額且有盈餘，其盈餘額爲三、四七〇、〇〇〇兩此預算剛未實行完畢之年底，滿清政府卽傾覆，故此預算始終是一種預算，未有決算，而度支部與資政院兩者不同之數，究以何者爲切於事實無從比較。

一九一一年中國經過革命成立民主共和國，政體雖已改變，但在財政上，卻未有若何之更改而尤其在經濟上與從前一樣毫無變革。　國父中山先生未能實現其主張，乃於同年年底退出南京新政府，中國從此便進入了軍人統治的階段，是卽爲北京政府之時代。（一九一一—一九二七卽民國元年至民國十六年。）

民初政治的變亂，自然不免對於財政上有些搖變之影響，當時各省又發生水災，飢饉相繼，米價飛漲，而各銀行所濫發之紙幣，更引起物價之高漲。而支出方面如政務費軍務費則不斷的增加，必須照支，收入方面各省之解款此時已有斷絕，總不能超過滿清末年之數，新收入毫無。如是使北京政府自開始起，爲了應付財政的困難，卽走上向外國借款的一路。在此時期，四國銀行團根據一九一一年四月十五日簽訂之借款條約，對中國任何形式之借款均取得了專利。四國銀行團對中國之借外債既有專利之權，遂多方爲難遲遲不肯選借。北京政府不能忍耐，於是在四國銀行團外，向比利時瑞記洋行（Belgische Syndikat）先後借款兩次，共爲英金七十五萬磅，爲維持北京市面之需，年息六厘，折扣九五以崇文門關稅作抵；期限一爲五年一爲十年四國銀行團聞訊，根據條約，向北京政府抗議，同時強迫政府，與之訂立合同。先是，自民元袁世凱就任臨時總統，因財政異常拮据，乃提議借款六千萬磅，以爲新政建設之用，借款未有所成，迨臨時參議院在南京開會，唐紹儀提出元年度預算案歲入歲出相抵，不足凡二千五百萬零六百元。在當時唐氏之意，不過欲以表示財政奇絀，非外債不能填此缺。唐氏遂與四國銀行團代表磋商大借款問題。唐氏先提出政府方面之收入，可用於借款擔保者爲何種何種，提議舉債六千萬磅，分五年交，每年一千二百萬磅，同時並要求四國銀行團墊款二百萬兩，以應政府急需，發行金磅國庫券以鹽稅爲擔保，此項墊款於是成交；而大借款則因其時二月二十九日發生北

京兵變，波及天津，談判中止。至三月二日兵變平定，政府又以急需要求四國銀行團墊款，四國銀行團見之，於三月七日墊款一千二百萬兩，越二日更議定大借款之條件，重要者凡四條：一、中國政府對借款發行財政債券，以鹽務為担保。二、四國銀行團有支給中國政府三、四、五、六、七、八各月應需政費之權。三、四國銀行團確保政府之信用，同時中國政府允許與四國銀行團以政治大借款之優先權。四、年利五厘，折扣九五。

但在中國，除四國銀行團外，尚有一些國際的銀行集團，名為比國銀行團，此集團包括下列各銀行：

(一) The Eastern Bank Ltd. London;

The Messers. T. Henry Schroeder and Co., London;

Messers. A. Spitzer and Co., Paris;

The Russo-Asiatic Bank;

La Societe Belgique des chemins de Fer en chine;

La Societe Generale de Belgique;

La Banque Sino-Belgique.

（這一銀行集團同樣的亦希與借款給中國。大借款事件已經議定，但以其條件太苛，唐紹儀氏遂於三月十四日又在四國銀行團之外，與比國銀行團（以華比銀行為中心）訂結借款，借款合同先定為英金一百萬磅，年利五厘，折扣九七，分十二月償還。合同中第十五條規定華比銀行有承借借款與中國之優先權，以一千萬磅為限，其借款條件當與其他銀行團供給借款時所得之利益相等。其第五十五條規定以政府一般收入及京張鐵路之淨利與財產為担保。於是四國銀行團方面認為以同樣的優先權不能同時出賣與兩方，與三月九日之大借款議定書衝突，提出抗議，同時英美德法四國政府，認為該借款以京張鐵路淨利與財產為担保，違反一九〇八年英法京漢鐵路贖回借款協定及一九〇二年中英協定有京張鐵路不得為外債抵押之條款，亦提出抗議，而事實上，當時華比銀行之後，有俄國之操縱，俄國久欲獲得從庫倫至張家口至北京之鐵路權，故此次之借款背後，含有政治意味，於是華比銀行之借款遂成為外交問題，但此項借款並未因之中止，第一次成交借款一百萬磅之後不久，又續交二十五萬磅給中國，最後因受到四國干涉，乃告中止。

四國銀行團成立之目的，原是在壟斷對中國之投資，使中國政府放棄其向其他借款之聯繫，但為此目的之達到，必須更網羅其他未加入此集團之銀行勢力，於是不得不邀請日俄二國加入銀行團。於是四國銀行團即改組為六國銀行團（「Six Power Group」）多增兩國之勢力，其最明顯之目的係在於實現中國外債國際共管（Internationalisation of Chinese Loans）此六國銀行團之後，文實六個強國政府之勢力，此六國勢力相互組團結，各為其自國在中國權利之獲得而奮鬥。

一九一三年四月二十六日，此前面雖經描敍之大借款，終於宣告成立。（其間因為美國中途退出，此大借款由剩於之五國銀行團付款。）其借款總額為二千五百萬磅，附帶條件如下：

（一）中國即行改革鹽稅對於鹽務行政於中國官吏之外，須聘請外人幫助，鹽利及鹽稅收入為保證還款之便利計，須存放於外國銀行。（二）此二千五百萬借款之用途，應經過銀行團代表及中國財政部長之正式簽字，方為有效（三）稽核賬目之事，歸入中國審計院辦理，中國對於借款之用賬，須兼備華英文冊據，派洋員會同辦理。（四）中國以後興辦實業如需借款，祇可商聘洋技師，按照普通合同辦理。（五）此項借款債票，未售完之先，倘中國續借款項，而六國銀行團條款與別家相同，可儘先由六國銀行團承辦，但在本合同以前所訂之合同，仍得繼續有效，不受本條件之拘束。凡此五條，均經當時財長周學熙頂與六國銀行團相商妥當，而經國防會議決定通過者。基於此等條件，中國政府決不能在銀行團以外舉行任何借款。同時，基於以上條件，遂啓外人監督中國財政監督審計之門，並以鹽政置於海關監督之下。按此次借款之債款之債權者為匯豐銀行，德華銀行，法華銀行，道勝銀行，及橫濱正金銀行，年息五厘，折扣九十發售，八四靜收。担保共分三種，即鹽稅，海關稅，及直隸山東河南江蘇四省所指定之中央稅項三者。期限為四十七年（一九一三年至一九六〇年七月一日，）前十年付息，後三十七年本利並付。用途共分六種：一為償還民國元二年到期賠款，六國銀行墊款，幣制實業借款墊款，比國借款及中央各部所欠五銀行零星借款，約六百萬磅。二為預備償還外人因中國革命所受損失款項二百萬磅；三為劃還各省歷年舊欠五國銀行舊債二百八十餘萬磅；四為預備裁遣各省軍費三百萬磅；五為預備中央六個政費及各項工程費五百五十餘萬磅；六為整頓全國鹽務經費二百餘萬磅。

按此次之大借款，名義上為二千五百萬磅，而實際上中國政府所得到者除去各種扣款外，為數僅二〇九七〇三六八磅。其種種條件之苛刻，實暴露帝國主義國家對弱小民族經濟侵略之面目。而當時北京政府亦日依賴帝國主義勢力以培植自己力量，所謂借款用為改革及整頓內政財務等等，只是徒托空言。在此時期，又因贛寧風雲日緊，二次革命繼起，戰事平定後，又須善後，需款孔急，自此而後迄世界大戰爆發為止，所借之外債計有大小八種之多，即：（一）瑞記第三次借款三十萬磅，（二）奧國第一次借款一百二十萬磅，（三）奧國第二次借款二百萬磅，（四）中央公司即匯豐銀行借款三十七萬五千磅，（五）狄思銀行借款四十萬磅，（六）奧國第三次借款五十萬磅，（七）中法實業借款即浦口借款（Pukow Loan）一萬萬佛朗，（八）欽渝鐵路墊款一萬萬佛朗，需收二千二百十一萬佛朗。

一九一四年世界大戰突起，對中國經濟給以上升繁榮之機會，

各國既無各種借款再繼續供給中國，又無商品輸入中國市場以與土貨競爭。中國之財政乃稍得舒展。基於協約國之邀請中國加入世界大戰，中國對於德奧兩國借款及庚子賠款，初則延付，後則停付。又對於其他各國之庚子借款亦停付五年，自一九一七年起有庚子賠款之各國，相繼宣佈歸還中國作爲教育及文化基金。（註五）而俄國蘇維埃聯邦亦於大戰末年放棄在中國所得之借款本利及各種賠款之償還。凡此所放棄之總數，其大部分均出於海關關稅者，今日則轉移於政府經常財政上之用；在他一方面，則作爲新內債之担保品。

世界大戰結束，海外各強國又重新設法恢復其在中國之勢力，而日本則更伸展其勢力於中國。自一九一六年起中國因日本之暗中挑撥，曾引起多次大規模的內戰，至一九二七年北京政府傾倒爲止，中國財政停泊於最壞的狀態中，既無預算又無決算，而有時即有預算，亦被各種混亂的收支所摧殘所搖動，歲入與歲出在此時期究爲多少，全不清楚。財政之措施，其唯一目的，全在怎樣設法與滿足目前的財政需要，不厭影響之良否，而一切手段都用。此種財政需要，並非爲國家建設及經常費用而來，而是爲軍事行動及個人統治而來。換言之，即爲應付目前各種超於常軌的財政急需，不惜用種種方法以解決此急需。對於國民合理的財政之負担及根據財政原理而作正常的國家財政健全之制，證北京政府甚少努力。總括言之，此時期之財政，只是度支部計臣式的盲目增稅收入，不惜將其重心落到苛捐雜稅例外之收入及內外債，尤其是外債之不斷的創造，使中國國權低落，使中國經濟枯竭，使中國財政停留於一個不幸之制度上。

一九二五年（民國十四年）七月一日國民政府成立於廣州。一九二六年七月九日誓師北伐，先下湖南，繼克武漢，取九江，奠定長江上流。一九二七年春復繼續奠定長江下流各省，是年夏國民政府自武漢遷都南京。一九二八年春又大舉北伐，於六月間克復北平，全國統一。國民政府之成立，使中國財政煥然一新。茲分期敍述如下：

（一）自一九二五年七月國民政府成立於廣州至一九二六年七月九日止爲一時期。此時期之財政，完全局限於廣東一省之內，財政負担能力亦只有廣東一省。全部收入總數僅爲八千萬元，但是此數若與舊時一九二四年廣東省政府之收入數字比較，則已增加九倍。（一九二四年即民十三年省庫收入爲七百九十八萬六千元，一九二五年國庫收入爲八千零二十萬元）出支總數爲七千八百二十九萬零七千元。其中百分之八十五係支付於軍事費。

（二）自一九二六年七月九日誓師北伐至一九二七年九月國民政府自武漢遷都南京時止爲一時期。此時期爲一軍事行動革命戰爭時期，財政支出總數自一九二六年九月至一九二七年九月爲一萬萬元，其中二千萬元係自租稅收入，其餘部分則由於發行鈔票，有價證券及各項內債收入爲支付者。

（三）自一九二七年夏至一九二八年七月止爲一時期。此時期爲革命戰爭之繼續及南北統一的時期。此時期中自一九二七年六月二日至一九二八年九月底止收入總數各爲一萬四千八百二十五萬六千元又一百八十五萬一千三百八十五兩。其間收入數目內有六千一百三十六萬二千三百三十一元係借自國內公債，佔總收入百分之四十點八。而支出方面則大部分用於軍費，佔總支出約百分之九十。

（四）革命終止後之時期。在一九二八年六月間軍事行動告一段落，國民革命勢力遍及全中國，使中國又復歸於統一。在財政改革方面主要的奮鬥目標爲關稅自主運動及稅則之改革。一九二八年六月全國經濟及財政會議開會於上海，其主要目的在於尋求全國經濟及財政改革方案，以促進訓政時期之建設。其間各種重要問題均有詳細之討論，其最有價值之決議，當爲下列各項：計分金融公債，稅務，貿易，國用五股。其間于金融股者有下列各種議決案：一、中央設立金庫各省設立分庫以謀財政之統一。二、設立全國統計委員會。三、設立全國預算委員會。四、設立國家銀行，資本總集應依照有限公司辦理，推股權應另定限制，資本應屬之于公衆。上海爲總區，津漢粵爲分區，所有紙幣發行權應集中于國家銀行，對現有各銀行紙幣須加以限制。業務應專注重于代理金庫，統一發行，接受各銀行存款，貼現票據，發行票據，發行國幣，集中現金，調劑金融，平定全國利率，輔佐國際匯兌銀行，至對於商業銀行業務，絕對不經營。五、規定國幣鑄例，在金本位未實施以前暫以純銀庫平六錢四分零八毫爲國幣單位，定名曰圓。此外對于取締紙幣條件，廢兩改元，均有決議。關於公債股者：一、擔保內外債，應悉照原案維持。二、無擔保各項內外債，先審查發行長期公債，以資整理。三、整理各省內外債。四、籌發新債，總數爲國幣三萬萬元至五萬萬元，三分之一用於裁兵，三分之二用於建設。關於稅務股者：一、統一財政，先從劃分國家稅與地方稅入手。二、裁撤通過稅即厘金，實行改辦特種消費稅。三、國稅與地方稅劃分如下：屬於國家收入：爲鹽稅，關稅，常關稅，菸酒稅，捲菸稅，煤油稅，厘金及郵包稅（厘金撤除後廢止），印花稅，交易所稅，公司及商標註冊稅，沿海漁業稅，國有財產收入，國有營業收入，中央行政收入，其他合于國家之現有收入。屬于地方收入者田賦，契稅，當稅，商稅，船捐，房捐，屠宰稅，內河漁業稅，其他合于地方之現有收入，又將來之新稅劃分如下：屬於國家收入所得稅，公司營業稅，遺產稅，特種消費稅，出廠稅，其他合於國家性質之收入；屬于地方收入營業稅，市地稅，商業牌照稅，所得稅之附加稅，其他屬于地方性質之收入。貿易股各案：實行保護關稅，實行整理金融，實行整理交通，實行保護商人財產，調劑勞資糾紛，實行保護及提倡國貨。國用股各案：一、預決算之設施，收支兩方均求其平衡。二、爲求收支平衡，對于現有軍費之支出務求節省與合理，依會議估計每年軍費支出約爲三萬六千萬元，而國家全歲收入僅

爲四萬五千萬左右，如果停却債務費所餘只有三萬萬元左右，此全數應付軍費尚有不足，遑論其他支出？爲求收支適合，全國必須舉行裁兵，裁至國防師六十師爲止。該會議議決每年軍費支出不得超過一萬九千二百萬元，或全國總支出六分之一。

以上是全國經濟及財政會議重要之收穫。國民政府爲求上項議案之實施，復由財政部於同年（一九二八年）冬組織一財政委員會，規定各種詳細辦法，並求上述各項議案之實現。

北伐完成以後之中國財政，日有進展，例如廢除苛雜，整理稅收，創辦新稅，調節支出，整理債務，均已次第實行。尤以一九三一年（民國二十年）一月裁撤厘金，開辦統稅之成績爲最優良。中央稅收已自一九三二年（民國二十一年）之五萬八千餘元增至一九三六年之七萬九千餘萬元。其間統稅之收入日有增加，所得稅遺產稅新辦，稅收亦逐漸增多。支出方面，在一九三二年僅爲七萬零五百餘萬元，至一九三六年增爲十萬零七千餘萬元，至抗戰開始之年即一九三七年度，中央預算更增至十四萬萬元之數。其間歲收支不能平衡之處，則由公債彌補之。抗戰以來中央支出較以前增加，計一九三七年實支之數達十八萬萬餘元，一九三八年半年度達十一萬萬餘元，一九三九年度達二十五萬萬餘元，近一、二年之支出當超過以上數字。其所以應付裕如，當歸功於近年來財政制度之改善，茲擇其大者略述如下：

我國經濟發展停滯，幾爲外人所公認，但有一事爲中國未有之進步，足與歐美經濟制度並列，即爲一九三五年（民國二十四年）十一月以來實行之法幣制度是也。當時對貨幣政策頒行之內容，約有六端：（一）以中央，中國，交通銀行之鈔票爲法幣，所有繳納租稅及一切公私款項之支付，均以法幣爲限，不得行使現金，違者沒收。（二）經財政部核准發行之鈔票，以現在流通之總額爲限，不得增發，並定期以法幣收回。（三）設立發行準備管理委員會，由財政部派員與銀錢業公會及銀行代表等共同組織，管理紙幣發行之準備金，於上海設立總會，於天津廣州漢口設立分會。（四）持有銀幣及生銀者，指定機關兌換法幣，隱匿偷漏者治罪。（五）舊有銀幣契約，乃以法幣收付。（六）無限制買賣外匯。以上六項，爲我國貨幣制度走上軌道之開始，自此制實行後，我國始有眞正統一之幣制。至國際匯兌如英磅，法郎，美元等，中央銀行每日均有一定之行市，並在倫敦紐約等處存放大宗匯兌基金，以平衡國際收支。此制實行之時，適當世界各國相繼放棄金本位改採紙本位之時。（英國於一九三一年九月二十一日，美國於一九三三年四月二十日宣布放棄金本位，迨至一九三五年世界最後金本位集團法國意大利比利時瑞士均行放棄，改爲紙幣本位）實符合於世界最進步之潮流，亦符合於克奈伯（G.F.Knapp）「法制創造」之說，更符合於凱恩斯（K.M.Keynes）「通貨管理」之說。抗戰以來之財政，得益於法幣政策之運

用者甚多。

其次為直接稅系統之確定及稅收之增加。我國稅收民國以來向以關稅鹽稅為收入之大宗，後因統稅增加成鼎足而三。所得稅之議，始自清末，繼經國府於二十五年（一九三六年）七月公佈所得稅暫行條例，將所得稅分為三類，第一類為營利事業所得稅，第二類為薪給報酬所得稅，第三類為證券存款所得稅。各類所得稅實際開征始自二十六年一月一日。廿七年七月七日抗戰軍興，推行更不遺餘力，逐漸擴大至邊遠省份。遺產稅之實施，亦經國府於二十七年十月及二十八年十二月先後公佈施行條例，明令自二十九年一月一日起全國一體施行。至於過份利得稅亦已於二十八年一月一日正式開征。合此三者為我國最近之直接稅系統。直接稅開征以來，歷年均有增加，且每年實際收入均超過預算，目下收入總額已佔國稅之首位，代替了過去關稅之地位。此稅之發展將來尚有無限希望。

再其次，公庫法之頒布與實施為我國革新財務行政之最大成就。現代健全的財務行政大都採取收支管理分權制，並將預算，審計，會計，公庫四者分立，互相監督。過去我國出納系統十分紊亂，各機關大都自收自付，並自行保管，使融利息，或挪作別用，至於稅務機關則坐支撥付，收多報少，截留剩餘，隨意分肥等弊端更不一而足。自二十七年六月公佈公庫法，並自二十八年十月一日開始實行以來，上述弊端乃逐漸消滅。公庫法計包括廿二條，將庫款出納機關與收支命令機關分立，規定政府各機關關於現金票據證券之出納移轉及財產之契據等之保管事務，均應由代理之銀行或郵政機關辦理，不得自行兼辦，其制度係採銀行存款制，一切公款以存款名義存入代理公庫之銀行，依照支付命令而直付於領款之機關，此制實行以後，財政上之款項支付非常便利，對於中國財政之漸上軌道裨益不淺。

抗戰以來財政上更有一大進步，實為三十年（一九四一年）六月在重慶召開之第三次全國財政會議所議定之改訂財政收入系統綱要之一事。此綱要於同年十一月八日由政府明令施行，綱要內容係將全國財政分為國家財政與自治財政兩大系統，省級財政併入國家財政。另由會議通過統一征收機關，統收統支，並確定國庫統一的原則。關於財政收入系統，屬於國家稅收者為土地稅，契稅，所得稅，遺產稅，非常時期過分利得稅，營業稅，特種營業收益稅，特種營業行為稅，印花稅，關稅，鹽稅，礦稅，貨物出廠稅，貨物取締稅，戰時消費稅等十五種，屬於自治系統者為土地改良物稅（在土地法未實施前仍稱房捐）屠宰稅，營業牌照稅，使用牌照稅，行為取締稅，土地稅之一部，契稅之一部，印花稅三成，遺產稅二成五，營業稅三成以上，共計十種。此次稅收之劃分與民國十七年（一九二八年）相較，自然進步甚多，即與民國廿四年七月國府所公佈之財政收支系統法，對於中央與省（市）省與縣（市）之收支加以明確的劃分，使各有獨立的收入，亦有進步，因以前均為三級制，省之層級仍未免龐大，而對

於自治財政之重要則未免忽視。

抗戰期間另一改革則爲田賦改征實物並暫由中央接管。同時，並積極整理地政，以爲實施土地法之預備。此外，財部並施行鹽，糖，煙，酒，火柴，及茶葉六種消費品專賣，對於稅源之開拓，物價之調劑，給予戰時財政之幫助不少。

註一　所謂磅虧，即指因銀價之跌落，而所受匯兌之損虧。在辛丑和約第六款第十三號附件中規定云：此四萬萬五千萬兩，得照海關銀兩市價易爲金款。由此金銀之比價，遂爲條約所確定，故將此四萬萬五千萬兩照當時市價，折合各國幣。當時中國議和大臣不知銀價下落已有長久歷史，而於條約內照市價易金字樣，未嘗加以解釋，故此問題爭論不決，至一八九四年即光緒二十年八九月間，竭力磋商，仍無結果，遂不得不將一八九一年以來之磅虧照數補償，其數凡一千萬零四十萬兩，而政府亦以每年磅虧不再算利爲交換條件。

註二　參閱 Scott Nearing And Joseph: Freeman Dollar—Diplomatic. Deutsche Uberseizung von Paul Fohr, Berlin-Grunewald 1927. P. 65, 66, 91, 97。

註三　關於這次貨幣借款之內情美名記者 Nearing & Freeman 在其所著金元外交 (The Dollar-Diplomatics)一書第八十三頁中有下列事實之報告：這個有伸縮性的合同，在中國幣制借款的名義之下，已經成立了。這意義說明了對於中國財政之統治已進入了新階段。Willard Straight 他是美國駐中國的領事，他在從前曾起草過在滿洲開設銀行的計劃，其時他是金融家毛爾根公司（J. P. Morgan & Co.）在中國分店的代表，亦是此次幣制借款的創作者；在幣制借款合同簽字後之第二日即一九一一年四月十五日，他寄信給毛爾根說「這次借款的之意義……，在五年後將有更好而比今天更大的利益出現，此種利益將使國務卿（Knox）所提出對中國之新政策有實現之保證。」又同時在條約簽字之日在他自己的日記簿上記着如下的字句：「幣制借款的事實已經確定，最後金元外交必有遠大的實現。（見 Croly 著 W. Straight 傳第四〇二頁）

註五　庚子賠款的部分歸還是由美國於一九〇九年開始，當時的用途係在北京創一清華大學，並支付一部分中國學生留美經費。至一九二四年美國繼續將其餘部分亦歸還中國作爲文化事業之用。嗣後經過各種交涉往返磋商，及協同，法，比，意，英，荷蘭及日本相繼將一部分賠款歸還中國。但中國必須在此負相應之義務，即將此種歸

還之款項存放於各該國在華之銀行，以爲購買各國鐵路交通水利工程材料之用，其一部分用於各該國與中國有關之文化事業，並且規定有一部分定額之中國學生使用該款時，必須留學於其本國。